

مَعْمُ وَمَا لِمُعْمِدُ وَالْمَا لِيُدِي الْمُعْمِدُ وَالْمَا لِيُدِي الْمُعْمِدُ وَالْمَا لِيُدِي الْمُعْمِدُ وَالْمَا لِيُدِي الْمُعْمِدُ وَالْمَا لِيُدِي عَلَيْهِ وَالْمَا لِيَدِي عَلَيْهِ وَلِي الْمَا لِيَدِي عَلَيْهِ وَالْمَا لِيَدِي عَلَيْهِ وَلِي عَلَيْهِ وَلِي عَلَيْهِ وَالْمَا لِي عَلَيْهِ وَلِي عَلَيْهِ وَالْمَا لِي عَلَيْهِ وَلِي عِلْهِ عَلَيْهِ وَلِي عَلِي عَلَيْهِ وَلِي عَلِي عَلِي عَلَيْهِ وَلِي عَلَيْهِ وَلِي عَلَيْهِ وَلِي عَلَيْهِ وَلِي عَلَيْهِ وَلِي عَلِي

الأستاد مرمضطفی شیکایی

أستاذ الشريقة الاستلامية بجامين الانكدرية وتيوت العربية

( · 3 ( a - ( 1. P) 7





رَفْحُ مجب (الرَّحِمْ الْلِخَرِّي رُسِلِنَهُ (الْفِرُوكُ مِنْ رُسِلِنَهُ (الْفِرُوكُ مِنْ www.moswarat.com



رَفْحُ مجب ((رَجَعِ) (الْبَخِبِّ يَ (سِّلِيَّ (الْبِرُ (الْبِرُوكِ ) www.moswarat.com رَفَحُ مجس (لرَّ مِلَ) (الْجُثَّرِيُّ (سِلْتِرَ (لَائِزُو کرُ www.moswarat.com

نجاب المحرف المجرى المحرف المحرف وتعلى المحرف وتعلى المحرف وتعلى المحرف وتعلى المحرف والمعتلى المحرف المحرف المحرف المحرف المحرف والمعتلى والمحرف والمعتلى والمحرف والمعتلى والمحرف والمعتلى والمحرف والمعتلى والمحرف والمحرف

للاستاد محرمضطفی شیب کمری

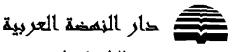
أستاذ الشريعة الاستلامية بجامعتى الاسكندرية وبكيروت العهبية



## جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

لايجوز طبع أو استنساخ أو تصوير أو تسجيل أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة كانت الا بعد الحصول على الموافقة الكتابية من الناشر

#### الناشر



### للطباعة والنشر

الادارة: بيروت - شارع مدحت باشا - بناية كريدية تلفون: 743166 - 743167 - 736093 برقيا: دانهضة - ص .ب 749-11

فاكس : 232 - 4781 - 232 : فاكس

فاكس: 735295 - 1 - 00961 المكتية: شارع البستاني - بناية اسكندراني رقم 3

> غربي جامعة بيروت العربية تلفون : 316202 – 818703

المستودع: بنر حسن - خلف تلفزيون المشرق - سابقا

بناية كريدية - تلفون: 833180

رَفَخُ عِمَا ((رَجُعُ) (الْجُمَّانِيُّ (أَسِكِينَ ((فِزَنُ (الْفِرُودِكِ www.moswarat.com

### بسم الله الرحمن الرحيم

#### تقديم الطبعة الثانية

أحمد الله حمد العاجز عن الوفاء ، وأشكره شكر المقصر مع فيض العطاء ، وأصلي واسلم على خاتم الأنبياء ، إمام المرسلين ، وسيد الفقهاء أجمعين صلى الله عليه وعلى آله الأطهار وصحبه الأبرار ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد ، فهذا كتابي «تعليل الأحكام » أقدمه للباحثين عن الحقيقة في طبعته الجديدة استجابة لطلب الكثيرين المتكرر إعادة طبعه ، وتحقيقا لرغبتهم في أن يكون في متناول أيديهم بعد أن استقرت نسخ طبعته الأولى ـ على قلتها ـ في أيدي طائفة من الناس ضربت عليها ستارا يشبه الاحتكار .

أقدمه بعد أن تكرر اعتذاري عن عدم إجابة طلبهم بأنني أريد إعادة النظر فيه لأدخل عليه بعض التعديلات التي بدأتها في نسخة فريدة كانت عندي في بير وت قبيل أحداثها عام ١٩٧٥ ، ولما فقدت مع ما كان معها من كتب غيرها تركت المسألة إلى حين أجد نسخة أخرى فلما وجدتها وأعدت قراءتها تغير رأيي وقررت إعادة طبعه على صورته الأولى دون أي تغيير للأسباب الآتية :

أولا: إنه أصبح تاريخا فقد مضى على تأليفه قرابة الأربعين عاما ، والتاريخ يتطلب المحافظة عليه من التبديل والتغيير .

وثانيا: إن إعادة النظر فيه قد تستغرق وقتا طويلا أخشى أن ينتهي الأجل قبل إتمام ما أريد فأكون من الكاتمين للعلم فتحل بي لعنة الله ، وكل ما أرجوه في هذه الحياة أن ألقاه وهو عني راض .

وثالثا: إنني أريد تثبيت نسبه لصاحبه كي لا يضيع هذا النسب أو يختلط مع مرور الزمن فقد سمعت أخيرا أن أحد خريجي كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر تقدم برسالة تحمل هذا العنوان . منقولة بنصها في بعض فصولها ، وممسوخة في بعضها الآخر ، وحصل بها على درجة الدكتوراه من تلك الكلية . فعجبت غاية العجب . كيف يحدث هذا مع علم المسئولين في هذه الكلية بأن رسالة بهذا العنوان سبق تقديمها إلى كلية الشريعة \_ قبل أن يختلط فيها القانون بالشريعة \_ بل ومطبوعة وموجودة في مكتبتها وعند الكثير من شيوخها وليس لهذا تفسير إلا فوضى التأليف الذي نعيشه في هذا الزمن !!!

والكتاب في أصله رسالة تقدمت بها إلى مشيخة الأزهر عام ١٣٦٣ هــ ١٩٤٤ م للحصول على شهادة العالمية من درجة أستاذ في الفقه الإسلامي وأصوله من كلية الشريعة بالأزهر فنالت أول تقدير لها في مارس من عام ١٩٤٥م حيث أجيزت بتقدير أول امتياز في تاريخ تخصص الأستاذية بكلية الشريعة .

ثم جاء التقدير الثاني لما قررت مشيخة الأزهر حينذاك طبعها على نفقة الأزهر وتبادلها مع الجامعات والهيئات العلمية فخرجت للناس مطبوعة عام ١٩٤٩م .

تلا هذا وذاك تقدير ثالث كان القمة في تقدير الكتب. ذلك أنها أصبحت مرجعا يرجع إليه المؤلفون على اختلاف نزعاتهم ، فها من مؤلف في أصول الفقه ظهر بعدها إلا وأخذ منها بعض ما تفردت به من تحقيقات علمية ، وما من كاتب كتب في سماحة الشريعة ويسرها إلا ورجع إليها وأيد دعواه بما فيها .

وكان من هؤلاء من ينسب إليها في صراحة ، ومنهم من يغفل تلك النسبة حتى يوهم القارىء بأن تلك التحقيقات من عمله ، ومنهم من كان يتوسط بين الأمرين ويصدر ما ينقله بعبارة : يقول صاحب تعليل الأحكام دون أن يصرح باسم صاحبها ، وكأن ذلك أضحى لقبا جديدا لي ، وكنت حينها أقرأ كلام هؤلاء وهؤلاء وأولئك أحمد الله جلت قدرته على أن وفقني لكتابة ما يرجع إليه المؤلفون ويأخذونه مسلما دون نقد أو مناقشة .



### قصة هذه الرسالة

جرى عرف الناس في تقديم الرسائل أن يبدأ الشخص باختيار موضوع رسالته بنفسه وقد يساعده في ذلك شخص آخر له خبرة بموضوعات الرسائل .

أما رسالتي هذه فلم أختر موضوعها بنفسي ، ولا أشار علي به شيخ من شيوخي ، بل أنني حاولت أول الأمر اختيار موضوعها ، فوضعت أمامي أكثر من موضوع أخذت أقرأ هنا وهناك على أجد منها موضوعا مناسبا ، قضيت في ذلك عدة أشهر ، ولما لم يستجب لي واحد منها ـ حتى كاد اليأس يتسرب إلى نفسي ـ تركت التفكير في هذه المسألة مفوضا أمري لصاحب الأمر كله ، واتجهت إليه سبحانه بكليتي داعيا متضرعا أن يذهب عني حيرتي ، ويأخذ بيدي إلى ما أريد ، وكان ذلك في مقدم شهر رمضان ، وقبل أن ينتهي هذا الشهر استجاب الله دعائي، ومن ذا الذي يجيب المضطر إذا دعاه غيره سبحانه .

ففي ليلة من أواخر هذا الشهر الكريم رأيت رؤيا صادقة كانت في وضوحها في عنى عن التأويل رأيت أنني دخلت مكتبة كلية الشريعة فوجدت فيهاحشداً من الشيوخ والطلاب وإذا بأمين المكتبة وكان شيخا وقورا ـ رحمه الله ـ يهرول إلي مسرعا ويناولني كتابين . أحدهما مطبوع والآخر مخطوط ويقول لي : خذ هذين الكتابين من مراجع رسالتك ، فقلت له : إنني لم أختر موضوع رسالتي بعد فقال : رسالتك في تعليل الأحكام ، استيقظت بعد هذه الرؤيا وأنا في حيرة مما رأيت ، ولكنها حيرة من نوع جديد جعلتني أتساءل ؟ أهذه رؤيا أم مجرد خاطر نفسي ، ولم ألبث طويلا حتى استبعدت الشق الثاني لأنني لم أكن أفكر في موضوع الرسالة ، ولم يكن هذا الموضوع قد خطر ببالي من قبل . وهنا توجهت بالحمد إلى الله الذي أذهب عني حيرتي في اختيار موضوع رسالتي .

بعد هذا بدأت التفكير فيها أكتبه في التعليل ـ بعدما فرض عليّ ـ وليس في كتب أصول الفقه غير مباحث العلة . تعريفها وشروطها ومسالكها ، فعاودني التساؤ ل مرة أخرى : أي فائدة جديدة تفيد العلم في بحث تلك المسائل ـ وفي فاتحة الرسالة تسجيل لهذا الحوار النفسي ـ وجاء الجواب سريعا: إن الله سبحانه الذي اختار لي هذا الموضوع قادر على توفيقي للإتيان بالفائدة الجديدة ، وقد كان ـ والحمد لله ـ جاءت الرسالة جديدة في كل مباحثها بفضل العناية الإلهية التي لم تتخل عني في جميع خطواتها .

بقيت لي كلمة أخيرة أقولها: وهي أنه لا غرابة في تسمية هذه الرسالة بالكتاب ، فلي في ذلك سلف صالح ، فالإمام الشافعي رضي الله عنه كتب رسالته أول مؤلف في أصول الفقه وأرسلها إلى عبد الرحمن بن مهدي جوابا عما طلبه منه ، وقد عرفت بين الناس طوال هذه القرون برسالة الشافعي ، ولكنه رضي الله عنه كان دائما يسميها عند الأحالة عليها بالكتاب ، فيقول : وفي كتابنا كذا وكذا ، أو وفي الكتاب كذا وكذا .

أما محتوى هذا الكتاب فسأتركه يتحدث عن نفسه في كلمة موجزة فيقول:

إنني أول كتاب عرض لأخطر موضوع في أصول الفقه بطريقة لم يسبق لها مثيل ، فلم يسبقني كتاب ربط بين الأصول التقليدية وبين الأصول الحقيقية . كتاب الله سبحانه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، والتطبيق العملي لسلف الأمة الصالح لهذين الأصلين .

عرضت طائفة من آيات التعليل في القرآن ، ومثلها من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأمثلة كثيرة من تعليلات فقهاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين وتابعيهم ، وبعد تصنيفها في مجموعات حسب الأغراض المختلفة خرجت منها بالطريقة المثلى للتعليل لأحكمها في مسلك علماء الأصول بعد أن شرحت موقف علماء الكلام من تعليل أحكام الله وأفعاله فناقشت الأصوليين وأبنت سبب عدولهم عن الطريقة المثلى للسلف الصالح ومن بعدهم من الأئمة أصحاب المذاهب إلى طريقة أخرى ، كما كشفت القناع عن بعض التواءات متأخري الأصوليين من أتباع المذاهب في تصوير مسائل الخلاف ليوسعوا دائرته .

كما تكلمت عن المصلحة ومنزلتها في شريعة الإسلام فجلّيت ما غمض من بحوثها وشرحت موقف المذاهب الفقهية من العمل بها .

ولما وجدت المصلحة عنصراً من أهم عناصر الاستحسان تمثل أبرز أنواعه عند القائلين به جعلت بحث الاستحسان مسك الحتام . شرحت فيه موقف المذاهب الأربعة من العمل به ، وصححت مفهومه في مذهب الحنفية ، وأكملت أنواعه من وأقع فقههم ، كما حققت أن المعارضين للعمل به قد عملوا بمضمونه في بعض فروعهم الفقهية وإن أنكروا تسميته بهذا الاسم ، فظهر منه أن الذي أنكروه هو شيء آخر غير الذي عمل به المؤيدون ، وبهذا أصبح موضوع التعليل منارا يهدي الباحثين في شريعة الله إلى الطريق السوي ، وهذا فضل الله أولا وأخيرا والحمد لله رب العالمين .

المؤلف محمد مصطفى شلبى بيروت في جمادي الأولى سنة ١٤٠١ هـ مارس « آذار » سنة ١٩٨١ م رَفَّحُ عِب (لرَجَي الْخِشَيَ (سُلِنَتَ) (لِنَرَ) (اِنْزِدُ وَكُرِينَ www.moswarat.com

•



## فاتحة الرسالة

## بشرالة الخالخ ير

و الحمد لله فاطر السموات والارض جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مشنى و 'ثلاث ورباع ، يُزيد في الحلق ما يشاء، إن الله على كل شيء قدير . ما يفتح الله للناس من رحمة فلا محسك لها ، وما يمسك فلا مرسل له من بعده ، وهو العزيز الحكيم ، .

أحمدك المهم حمد المؤمن بحلالك وكال سلطانك ، المعترف بتفردك بالإبداع والإحكام لمخلوقاتك .

وأصلى وأسلم على خاتم الانبياء، وتاج الاولياء، إمام المجتهدين، وسيد الفقهاء أجمعين، الذى شرفته بخاتمة الرسائل، وأكرمت به آخر الامم فى الوجود، فانتشلها من مهاوى الضلالة، وتدرج بها فى مدارج الهداية، بعد أن فك سلاسل الفساد، وحطم قيسود الذل والاستعباد، وألغى نظام الطبقات، فعممت به صلى الله عليه وسلم المساواة، وأصبح الناس إخوانا فى الله، لا فضل لعربى على عجمى إلا بالنقوى، ترفرف عليهم أعلام الامان، وقد زالت من نفوسهم بواعث القلق والاضطراب، وصار الجميع ينعمون برحمة الله، تصديقاً لما نطق به الكتاب الكريم وما أرسلناك إلا رحمة الله، تصديقاً لما نطق به الكتاب الكريم وما أرسلناك إلا رحمة الله، تصديقاً لما نطق به الكتاب

وأسألك يا مولاى هداية وتوفيقاً ، وأستلهمك الصواب فيما قصدت ، وأعوذ بك من الحذلان ، ونزغات الشيطان ، وأعتصم بك ، فإنه لا عاصم من أمرك إلا أنت ، وأبراً من كل حول وقوة إلى حولك وقوتك ؛ وأدعوك وأنت موئل الدعاء ، وإليك ينتهى الرجاء .

و ربنا أتم لنا نور نا واغفر لنا إنك على كل شيء قدير ، و ربنا آتنا من لدنك رحة و هسيء لنا من أمرنا ركشداً ، وربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير ».

وبعد ، فلما شاءت الإرادة الإلهية أن أجوز الامتحان التمهيدى لتخصص المادة ، وكانت القوانين الازهرية تقضى على كل من أراد الحصول على شهادة العالمية ، من درجة أستاذ فى الفنون التى تخصص فيها ، بأن يقدم رسالة فى موضوع ما من تلك العلوم ، "رأيتنى مضطراً إلى ذلك فى وقت إخالنى فيه ، لم أتأهل بعد للدخول فى هذا الباب « باب التأليف » والانتساب إلى جماعة المؤلفين .

والتأليف فن لم نتلقه فى سنى الدراسة الطويلة ، فهو شىء صعب المنال ، وقد زاده صعوبة ما طلبه القانون ، وجعله الشرط الاساسى ، أن تكون الرسالة مفيدة للعلم فائدة جديدة ، مع ما يعانيه الطالب من متاعب أخرى : عدم الإرشاد ، وقلة ما بأيدينا من المراجع ؛ وإذا انضم إلى ذلك تأثير الحروب فى التموين العلى ، باحتجاب الكتب فى محابشا ، أضحى هذا التكليف أقرب إلى المحال ، إن لم يكن عيه .

وين هذه العوامل، وفى وسط تلك المصاعب، امتثلت الامر، ثم انتقلت إلى اختيار موضوع الرسالة، وهنا وجدت أولى العقبات مائلة أماى، فوضعت قائمة كبيرة من العناوين بين يدى، وأخذت أعجه عيدانها، الواحد بعد الآخر، علما تلين لى أو قلتم وتفكيرى، فوقعت فيما كنت أخشاه من حيرة وتردد. زادت هذه الحيرة، وطال ذلك التردد على من الآيام، حتى أشفقت على نفسى من الإخفاق. ولما يئست فوضت الامر لمالكه، وانقطعت عن التفكير فى تلك الناحية زمناً ليس بالقليل؛ وأخيراً استخرت الله فى أن أكتب فى , تعليل الاحكام، فار لى، وأزال عنى ما ساورنى من التردد.

وإلى هنا انتهى دور اختيار الموضوع ، فتلاه دور آخر ما أشوك طريقه ، وأصعب سلوكه ! دور التكوين ووضع الهياكل ، وإذا بى أمام مشكلة المشاكل ، ووقعت في كنت أود دائماً مجانبته . وقعت فى بحث الاصول ؛ والاصول فى نظرى غالبها بحوث نظرية جاءت وليدة الزمن ، اضطر إلى وضعها أتباع المذاهب المقلدون ، ضبطاً لمذاهب أئمتهم ، ودفاعا عنها فى مجالس المناظرات ، فحاءت ملتوية ، حسبا يوجه إليها من الطعون والاعتراضات .

وفى وتعليل الاحكام، وهو مثار النزاع بينالفقهاء، وعلماء الكلام، وحجر. الأساس في صرح الاختــلاف، ونقطة الارتــكاز في محــور دائرة الاجتهاد

والاستنباط، وعلى فهمه تتوقف معرفة سر التشريع، وبالوقوف على حقيقته تتجلى مدارك الاثمة، ويظهر بها الشريعة، ويسهل دفع شبه الطاعنين عليها بالجود، وعدم مسايرتها للزمن، ومنه يبتدى عطريق الإصلاح، وعلى ضوئه يسيرا لمصلحون، وبسبب التكف فيه وقف الجامدون؛ ولكن لم تكن الصعوبة أو الخطورة سلاحا يَفُلُ من عزيمتى أو يقلل من رغبتى، مع اقتناعى بحسن النتيجة، إن وفقت فى بحثى؛ فأخذت أقرأ هنا وهناك، وأفتش فى الدائرة التى رسمها الاصوليون، مستعينا بالله، مستمداً التوفيق منه جل علاه.

فوجدت هـ وَلاه قد رسموا التعليل طريقاً ، مدعين أنه مسلك أثمتهم . طريق طويل تسافر فيه الافكار ، و تنقطع فيه الاعناق ، وينتهى السائر فيه الى غير مايفيد . تعريفات وشروط ، و مسالك واعتراضات ، وأخذ ورد ، و نزاع فى الالفاظ ، وطواف حول العبارات ، وتضييق و تشديد ، واختلاف فى مواضع الاتفاق ، ودعاوى كثيرة ، جعلوها براهين على ما يقولون . ومما يلفت النظر ويورث العجب أن أحدهم إذا عدم الدليل على ما يدعيه لجأ إلى كلة الإجماع يرددها ويتغنى بها ؛ والإجماع فى نظرهم سيف الله الصارم الذى تنحى أمامه الرؤوس، وينقطع عنده كل خصام ، وهو الركن القوى الذى يأوى إليه المتناظرون إذا طال الكلام ، وتفاقم الخطب ، وزاد الخصام . فبينا هذا يقول: أجمع الناس على ما أدعى ، إذ يحاو به خصمه : وأنا الآخر أجمع الناس على ما أدعى ، إذ يحاو به خصمه : وأنا الآخر أجمع الناس على مذهبى .

وبعـد أن وقفت على لباب هـذه الطريقة ، ترددت كثيراً فى الحـكم عليها فى صراحة ، وكيف لا أتردد ، والسواد الاعظم مشايع لها وواقف عندها ؟

فكرت طويلا فيما أصنع، فلم أجد منفذاً أسلكه، وأنا آمن مطمئن إلا الرجوع إلى التعليل، فيما قبل تأليف الاصول، إلى عصر الصحابة، ومن بعدهم من التابعين وتابعيهم، رضى الله عنهم، ومن قبل ذلك كله إلى طريقة القرآن والسنة، إلى حيث يقف الجميع صامتاً مستسلماً.

هناك، وفى هذا العصر، أخذت أبحث عنالتعليل فى آيا تالتشريع وأحاديثه، وفتاوى الصحابة ومن بعدهم، متجرداً عن مذاهب الاصوليين وقيودها، متجنباً الاصطلاح والمصطلحين، صارفا النظر عن الشروط والمسالك، فانتقلت إلى كتب الشريعة الأولى؛ كتب السنة والآثار مرة، وكتب التاريخ والتراجم مرة أخرى؛ جمعت من ذلك شيئاً ليس بالقليل، وحرصت على أن لا أذكر من هذه الاحاديث وتلك الفتاوى إلا ما صحبه تعليل؛ فألفيت طريقة أخرى غير ما زاه فى كتب الاصول. رأيت الاحكام تدور حول المصالح، ومناط الحسكم أو الإفتاء هو ما يترتب على الامر من صلاح أو فساد، وأن المصلحة نالت القسط الوفير، ما يترتب على الامر من صلاح أو فساد، وأن المصلحة نالت القسط الوفير، وتربعت فى مكانها اللائق بها عند هؤلاء، وكان من نتيجة ذلك أن سارت الشريعة بالمنطوين تحت لوائها، المستظلين بسهائها، إلى حيث سعادتهم، لما قام الناطقون بالمنطوين تحت لوائها، المستظلين بسهائها، إلى حيث سعادتهم، لما قام الناطقون ولا متغالين، فلم يتركوا يا با من الشر إلا أو صدوه فى وجه الداخلين، ولا ذريعة إلى الفساد إلا أحكوا سدها، متشاورين، وبعد الاستشوار بجمعين؛ رائدهم فى ذلك المناطقة، ولي افقهم توفيق من الله، ومقصدهم الوحيد نشر ألوية العدالة، والمحافظة على حقوق الضعفاء، من جور الاقوياء، والسير بسفينة التشريع إلى ساحل السلام.

وبهـذه الطريقة فتحت شريعة الله صدرها لجميع المدنيات الصحيحة، ولم تقم العثرات في طريق نهوض الآمة الإسلامية، فهرع إليها المستعبدون في جميع البلدان، واستسلم لها العراقي والشامي والمصرى والرومى، لما وجـدوا فك القيود بأيدى حماتها، وتحطيم السلاسل في مساواة أحكامها.

تسابق المظلومون إليها من كل صوب فأنصفتهم ، ولجأ إليها أصحاب الحاجات فأجابت طلبتهم ، وتقاضى إليها المتنازعون ففضت نزاعهم .

ولما بدا فى الافق بصيص من النور ، يممتُ نحوه ، وكنت كلما تقدمت إليه خطوة تزايد ضياؤه ، حتى إذا قاربته وشارفت عليه ، انقشعت عنه السحب دفعة واحدة ، فأضى مناراً أسير على هديه ، وبرهانا ساطعاً أستند اليه فى الحمم على أقوال الاصوليين الذين اعتبروا عمل الصحابة سندهم الوحيد ، عند ما تعوزهم الحجة ، وتضيق فى أعينهم دائرة الحجاج ، بل جعلوه الركن الشديد الذى يأوون إليه فى كثير من المواضع .

نعم آويت إليه كا فعلوا، ولكن من غير أن أرسلها دعوى مجردة عن الدليل، بل أقولها مؤيدة بالبرهان، مستمدة من الواقع فى كلامهم، خالية من التقول عليهم، فأمنت بذلك جانب المعارضة، وتخللت نسمات الحرية بين حلقات تلك السلسلة التي أحدكم صنعها أهل الاصطلاح، وألتي البحث التاريخي على موضوع الحديث شعاعا من نور الحق، ينطوى أمامه أعلام الخصام، وينفصم عنده كل نزاع.

ولقد آثرت طريقة البحث التاريخية، لما هو معروف أن كل علم كائن حي وليد الهيئة الاجتماعية، يتأثر بمؤثراتها، فينمو بنموها، ويتطور معها، ويجمد عند جودها: وكنت أود أن أتتبع ما تاولته بالبحث من مسائل العلة عند الاصوليين من منبتها الاول إلى وضعها الاخير، الذي وصلتما به في كتب المتأخرين، لاقف على حقيقتها ومقدار تأثرها بالعوامل المذهبية، وقيمتها من الناحية العملية التطبيقية، وليظهر للناس صحيحها من اثفها، وما يصح الاعتماد عليه في تأييد المذهب، كأصل سليم له، وما يمتنع فيه ذلك ؛ فإنه لايزال يوجد من أهل العلم من يعنقد أن هذه القواعد هي الاصول الصحيحة للذاهب، وأن ما يخالفها من الفروع أو يجيء على غير مهيعها لا مناص من رده وعدم قبوله، فتراه إذا ما قبل له إن فلانا من الاثمة ذهب إلى كذا، بادر إلى رده بحجة أنه خالف رأية في الاصول، وكيف يليق به أن يخالف أصله؟ ولا يعدم هذا القائل أتباعا يؤ منون على كلامه، ناظرين إليه نظرة الإجلال والاحترام؛ وليت شعرى أي أصول لهذا على كلامه ، ناظرين إليه نظرة الإجلال والاحترام؛ وليت شعرى أي أصول لهذا الإمام خالفها في تفريعه؟ ومن ذا الذي يدعى أن إماما من الاثمة دوّن هذه الاصول التي بأيدينا؟ إن هي إلا غفلة عن تاريخ هذا العلم وأطوار تكوينه.

ولقد كانت هذه الطريقة سهلة فى نظرى مع عظيم فائدتها ، لا تـكلف من أرادها أكثر من أنه يجمع طائفة من كتب الاصول تمثل العصور المختلفة ، ويرتبها أمامه ترتيبا زمنيا ، ثم يبدأ بأولها تأليفا ، يأخذ منه وضع المسألة الاول ، ثم يشفعه بثانيها وثالثها إلى آخر السلسلة ، وإذ ذاك يمكنه أخذ صورة مكبرة للسائل يضعها على بساط البحث ، ويفحصها بمنظار العدالة ، ثم يعرضها على ذوى الرأى الناضج من علماء هذا الفن ، وبعد ذلك يصدر حكمه الاخير ، غير آبه بأنه خالف جمرة المؤلفين .

كنت أود ذلك مع اقتناعى بأنها الطريقة المثلى التى لو سارعليها مريدو البحث والتأليف لآتت أكلها، وأينعت ثمارها، ودنت قطافها، وأثمرت صيحات الإصلاح المدوية فى الآفاق ثمراتها الطيبة بعد زمن وجيز.

أما أنها صيحات جوفاء تنادى بهدم الكتب من أساسها ، يدعوى عدم فائدتها ، فلا غناء فيه ، ولن يجد المنادى بذلك أذنا تصيخ لدائه ، ولا قلباً يعى لكلامه ، وكل ما يجنيه طعنات توجه إليه ، وجموع تما لف ضده ، وإيقاد لنار الخلاف بعد أن كادت تخبو وينطني الحيبها . وليس شيء من ذلك يريده الإصلاح والمصلحون .

كنت شغوفا بهذا، ولكن وقفت عقبة المراجع بيني وبين ما أريد، بعد أن حاولت تذليلها فلم تلين لى اللين كله . وكيف يزول هذا الحاجز المنبع في هذا الوقت العصيب بيد شخص لا يسوغ له مركزه في الهيئة الاجتماعية ذلك، ولا وجد من الجماعة التي ينتسب إليها ما يمدد له الطريق أو يشد عضده فيا يريد ؟ ولو كان للتأليف في الازهر إدارة خاصة ، أو أولاه الرؤساء شيئاً من عنايتهم ، لكان للرسائل وضع آخر غير ما يراه الناس اليوم ، وقبل اليوم . ولا نفسح المجال أمام محبي البحث من العلماء والطلاب ، وتمكنوا من القيام برسالتهم كاملة في الحياة، وتبوءوا مكانهم العظيم بين الطوائف الاخرى في الهيئة الاجتماعة .

حاولت الدخول فى هـذا البـابما استطعت ، ولما لم ينفرج لى إلا بعض نواحيه ، ووجدت الوقت ينطوى بسرعة خاطفة ، قنعت بمـا هدانى الله إليه ، ووضعت رسالتى مرتباً إياها على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة .

المقدمة : في معنى التعليل .

والباب الأول: فىالتعليل قبل عصر تأليف الأصول، ويشتمل على مسلك القرآن، والسنة، والصحابة، والتابعين، وتابعيهم فيه.

والياب الثانى: فى بيان طريقة الاصوليين، وقد اقتصرت فيه على بعض محوث العلة من التعريف، وبعض الشروط، وتقسيم الاوصاف، والـكلام على الطرد، والشبه، وإلمناسب، والمرسل. والباب الثالث: في المصلحة؛ معناها، وتقسيمها، ومنزلتها فيالتشريع، وما يتبع ذلك من تعارضها مع غسيرها من الادلة، وبيان موقف الائمة، أصحاب المذاهب المقلدة من العمل بها.

بحوث تشعبت أطرافها ، وطال الكلام فيها ، وكنت أحاول فى كل بحث الوصول إلى أصله ، والوقوف على حقيقته ، وتصويره بصورة واضحة لا لبس فيها ولا غموض ، حسما أطيق .

وليس لى غاية فيما صنعت إلا مناصرة الحسق فى ذاته لانه حسق ؛ فان وفقت فذلك ما أبغى ، وإن كانت الاخسرى فقد برئت ذمتى ، فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها .



## مقدمة البحث

لما أراد الله عمارة الكون ببني الإنسان ، خلق آدم وحواء ، وجمع بينهما بالتزاوج، وكان ما شاء من التناسل . ولم تكن سنته في هؤلاء البقاء الابدى ، بل حياة وموتا ، وأنمأ تتلوها أمم . ولما كانت حالة هذا النوع تدرجا في مدارج الرقى ، كالطفل يولد غضا طريا ، ثم كيشيب ويترعرع إلى أن يبلغ رشده ، ويكمل عقله ، وفى كل طور من أطواره يناسبه غذاء خاص ، وكان تشريع الله هو غذاء العقول \_ بعث سبحانه لكل أمة هاديا ومرشداً ، هو رسول يصطفيه ويختاره ؛ يبعثه بشرع يلائم عقول كمن حوله ؛ تشريع مؤقت محدود ، ينتهى بانتها. أمد هذه الامة . أحكام مدونة ، أمروا بالوقوف عندها، وعدم الزيادة فهـا ، لا باجتهاد ولا غيره . حتى إذا ما بلغ النوع الإنسانى أشده ، ووصل العقل البشرى إلى غايته ، بعث الله محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه ، بعثة عامة ، لكل من حملتهم الارض وأظلتهم السماء . ختم به سلسلة الرسالات ، واصطفاه برسالة عامة ، لا نسخ فيها \_ بعد استقرارها \_ ولا تبديل يعتربها . رسالة تبقى على مر الآيام والدهور ، حتى يرث الله الارض ومن عليها . أنزل عليه فيها كتابه المبين، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد ، فيه هدى ورحمة للعالمين ؛ وتـكفل بحفظه من أن تناله أيدى التغيير ﴿ إِنَا كُنَّ لِنَا الذَّكُرُ وَإِنَا لَهُ لِحَافظُونَ ﴾ . أنزله عليه وأمره بالبلاغ: « يأيها الرسول بلغ ما أُنزل إليك من ربك » ثم زاده أمراً بالبيان « لتبـــّين للناس ما 'نز ل إليهم يم . ومن هنا كان وحي غير ما تعبدنا بتلاوته ، وكانت سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، مصدرها وحي السياء : ﴿ وَمَا يَنْطَقُ عَنَّ الْهُوَى إن مو إلا وحي يوحي ۾ . ﴿ وَلُو تَقُوُّ لَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْآقَاوِيلِ ، لَاخَذَنَا مَنْهُ باليمين ﴾ إذاً كان قرآن وسنة ، وكانا مصدر الهداية ، لمن تمسك بهما: ﴿ تُركَتُ فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما :كتاب الله ، وسنة نبيه » .

جاءت هذه الشريعة أولا لأولئك العرب أهل البادية الذين ألفوا الحياة في جو قاتم مضطرب ؛ نهارهم حرب ، وليلهم اعتداء وسلب ؛ فخرهم أنساب وأشعار ، وسمرهم خمر وقمار ؛ لا يلذ لهم إلا ظلم النفوس ، واستعباد القوى للضعيف ؛ لصقت بأذهانهم الخرافات ، ولا يعجبهم إلا ما وجدوا عليه الآباء والاجداد ؛ عبدوا الاصنام وقربوا لها القرابين ، وظلوا على خدمتها عاكفين ، يكرهون كل من يُسَفّ أحلامهم ، أو ينقص من قدر آلهتهم .

فاذا يفعل الحكيم أمام هذا وذاك، وفي التشريع أمر ونهى: أمر بعبادة الله، وفعل كل قبيح الله، وفعل كل حسن، طارف و تليد؛ ونهى عن عبادة الأوثان، وفعل كل قبيح لا يفيد ؟ لاشيء إلا أن يبين لهم عاقبة الامور من صلاح و فساد ، كى يعلم هؤلاء أنه سبحانه لم يرد بهم إلا خيراً ، فيسارعون إلى الامتثال ، ويبادرون إلى الخروج عما هم فيه من الضلال « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الحر والميسر » ، « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، « كيلا يكون على المؤمنين حرج » ، « كيلا يكون دُولة بين الاغنياء منكم » ، « لكيلا يكون على المؤمنين حرج » ، « ترهبون به عدو الله وعدوكم » ، « لعلكم تفلحون » , « ذلكم أذكى لكم وأطهر » .

عديد آمن الناس بصلاح شرع الله ، ونزل على حكمه هؤلاء بعد طول عنادهم ، وحلت هذاية الله في القلوب ، وفر" الشيطان بغوايته أمام ذلك النور . ولكن كيف السبيل إلى عموم الشريعة ، والنصوص مهما كثرت محدودة ، والحوادث على من الآيام متجددة غير مضبوطة ؟ فلو وقف التشريع عند حرفية النصوص ، لوقع الناس في الحرج ، بعد أن تفضل سبحانه بنفيه عنهم : وما جعل عليكم في الدين من حرج ، ولن تسع الشريعة الناس وحوادثهم إلا بأمر ورأء هذا .

هنا أذن لهم فى الاجتهاد، وعلمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم طريقته بعد أن تقدمهم فى هذا السبيل، كيلا يكون عليهم حرج فيه. والاجتهاد: بذل الوسع فى استنباط الاحكام الشرعية من عبارات النصوص، وإشاراتها، ومعانيها ؛

ويتبع ذلك بحث عن علل ما لم ينص على علته ، ليوسعوا دائرته ، حتى يتسع صدر . الشريعة لــكل ما يحــد من الحوادث والمدنيات .

ومن هناكانت العلل وكان التعليل، والتعليل فى اللغة : مصدر عالله ، يقال : علل الرجل : سقى سقياً بعد سقى ، والثمرة : جناها مرة بعد أخرى و علل فلانا بطعام وغيره ؛ شغله و لهناه به ، و علل فلان المال : أحسن القيام عليه ، و فى اصطلاح أهل المناظرة : علل الشئ : بيّن علته و أثبته بالدليل . والتعليل تبيين علة الشيء ، و يطلق عندهم أيضاً على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول ، و يسمى برهانا لميّيّاً . و مرادنا به هنا بيان العلل ، وكيفية استخراجها ؛ و هذا قد يكون الآجل القياس، و هو رد فرع إلى أصل المساواته في علة حكمه ، وقد يكون لغير ذلك ، بأن يبحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معني يصلح مناطاً لحكم شرعى يحكم به بناه على ذلك المعنى ، و هو المسمى عندهم بالاستصلاح ، أو المصالح المرسلة ؛ أو بأن يبحث عن علة الحكم المنصوص ، بالاستصلاح ، أو المصالح المرسلة ؛ أو بأن يبحث عن علة الحكم المنصوص ، لا لتعديته ، و هو ما سمو ه بالتعليل بالعلة القاصرة ، أو بيان الحكمة .

بحث العلماء فى التعليل، ولم يخل عصر من عصور الإسلام غن السكلام فيه. سواء فى ذلك عصورالاجتهاد والتقليد؛ إلاأن أهل الاجتهاد بحثوا فيه بحثاً عملياً، وأهل النقليد بحثوه بحثاً نظريا؛ على معنى أن المجتهد استنبط الاحكام، وبسين عللها التى استند إليها من غير أن يضع القواعد والضوابط لذلك التعليل؛ فكان يقدر كل حادثة بظروفها، ويفصل لها الحريم المناسب لها، سواء وجد لهذه الحادثة أصلا يرجعها إليه لمشابهتها له، أو لم يجد لها ذلك؛ والمقلد حاول ضبط ذلك التعليل بصوابط يبسين فيها ما يصح سلوكه فيه، وما ينبغى الابتعاديمة، فجعلوا لاستنباط العلة طرقا سموها مسالك العلة. ثم شرطوا الشروط لتلك العلة التي يعلل بها. فن أراد أن يعرف طريقة الأولين تتبع ذلك فى فتاويهم الجزئية التي نقلت عنهم؛ ومريد أن يعرف طريقة الآخرين يعمد إلى مؤلفاتهم التي تنطق بلسانهم، وتجمل أسماءهم. الوقوف على طريقة الآخرين يعمد إلى مؤلفاتهم التي تنطق بلسانهم، وتجمل أسماءهم. فومن هنا تغايرت الطريقة ان كانت الطريقة النائية أخذت من مجموعات الفتاوى مفصلا فى أبواب الرسالة، وإن كانت الطريقة النائية أخذت من مجموعات الفتاوى فى الطريقة الآولى مع شيء من التغيير فى الشكل أو فى الموضوع.

والتعليل لا بد فيه من علة . وسنعقد لها مبحثاً خاصاً عند السكلام على طريقة

الاصوليين؛ ولكن ينبغى التنبيه على شيء من ذلك كى يقف القارى. على غرضنا موقفاً بيمنا ، فنقول :

لفظة العلة أطلقت في لسان أهل الاصطلاح على أمور :

الأمر الأول: هو ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر، مثل ما يترتب على النفول من النفوس وإهدارها، على الزنا من اختلاط الأنساب، وما يترتب على القتل من ضياع النفوس وإهدارها، وما يترتب على البيع الذى هو مبادلة مال بمال من نفع كل من المتبادلين، ودفع اخرج والمشقة عنهما لو لم يتبادلا.

الامر الثانى : ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة ، أو دفع مفسدة ، كالذى يترتب على إباحة البيع من تحصيل النفع السابق ، وما يترتب على تحريم الزنا والقتل وشرع الحد والقصاص من حفظ الانساب والنفوس .

الأمر الثالث: وهو الوصف الظاهـر المنضبط، الذي يترتب على تشريع الحـكم عنده مصلحة للعباد، كنفس الزنا والقتل، ولفظى الإيجاب والقبول. بعت واشتريت.

فانه يصح تسمية هذه الامور الثلاثة بالعلة ، فيقال : علة نقل الملك ، وإباحة الانتفاع في البيع ، هو الإيجاب والقبول ، أو ما فيه من نفع ، أو دفع الحرج والضيق والمشقة ؛ ويقال: علة وجوب القصاص هي نفس القتل أو مافيه من ضرر وهو إهدار الدماء ، أو دفع العدوان وحفظ النفوس . ولكن أهل الاصطلاح فيما بعد خصوا الاوصاف باسم العلة، وإن قالوا إنها علة بجازاً لانها ضابطة للعلة الحقيقية ، وسموا ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر حكمة مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة ؛ وسموا ما يترتب على التشريع من منفعة أو دفع مضرة بالمصلحة ، أو مقصد الشارع من التشريع ؛ وبعضهم أطلق عليه لفظة الحكمة ، كما أنهم قالوا : إنه العلة الغائية .

كل ذلك محاولة للتمييز بين هذه الأمور . وفى جواز التعليل بتلك الاشياء كلام طويل سيأتى ، إن شاء الله . رَفَحُ جمر الرَّحِي الْخِشَّرِي (سِکَ النِّزُ الْفِزِی الْخِشَرِي (سِکِ النِّزُ) الْفِزِی الْفِزِی www.moswarat.com

# الباسب الأول

فى التعليل قبل عصر تأليف الاصول ( فى عصور الاجتهاد ) ونيه أربعة فصول

## الفصل الأول في مسلك القرآن في التعليل:

سلك القرآن فى شرعية الاحكام مسلسكا بديعا محكا، لم يفارق فى جملته سلوكه فى بيان العقائد وقصص الاولين. ولم يكن فى تشريعه يسرد الاحكام سرداً، بل عللها وبدين أسبابها ؛ غير أنه لم يلج الطريقة الملتوية التي و بجها المؤلفون فها بعد. فالقارى الايجد فى تعليله كلمة نابية ، لبست ثوب الاصطلاح المصنوع فى العصور المتأخرة، فتراه ينتقل فى تلاوته من بيان آية مر. آيات الكون، إلى تشريع حكم من الاحكام، لايلس فرقا إلا ما تدعو إليه الحاجة من بسط الكلام لفهم السامع، كما يرى ذلك الفرق واضحاً بين كلام الادباء وتعبيرات الفقهاء.

ولم يسر فى تعليله، وبيان الاسباب، سيرة واحدة، حتى تسأم منها النفوس، وتملها الاسماع ؛ بل غاير ونوسخ ، وفصل وأجمل . فتراه مرة يذكر وصفاً مرتباً عليه حكما ، فيفهم السامع أن هذا الحيكم يدور مع ذلك الوصف أينها وجد: والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ، و والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله » ، و وإذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة » ، و إنما المشركون تنجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » .

وأخرى يذكر مع الحكم سببه ، مقرونا بحرف السببية مقدما أو مؤخراً : ( أُذِنَ للذين يقا تلون بأنهم ظلموا » ، ﴿ فبظلم من الذين هادوا حرّ منا عليهم طيبات أحلت لهم » « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكا ثما قدّ الناس جيماً ، ومن أحياها فكا ثما أحيا الناس جيماً » .

وطوراً يأمر بشىء ويردفه بوصفه بأنه أطهر أو أزكى: • قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ، ذلك أزكى لهم ، ، • وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب ، ذلك أطهر لقلوبكم وقلوبهن » > • وإذا قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم » .

وسياً يذكر الحكم معللا إياه بحرف من حروف التعليل ، وهنا تكثر الانواع وتتعدد المثل: « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القرى واليتاى والمساكين وابن السبيل ، كى لا يكون دُولة بين الاغنياء منكم » ، « فلما قضى زيد منها و طراً زوجنا كها لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم » ، « وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم » ، « ولا قطع كل حلاف مهين ، هماز مشاء بنميم ، مناع للخير معتد أثيم ، 'عَشُل بعد ذلك زنيم ، أن كان ذا مال وبين » .

وفى مواضع كثيرة يأمر بالشيء مبيناً مصالحه ، أو يحرم الشيء مبيناً مفاسده المترتبة على فعله : ﴿ وأعدو لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الحبيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » ﴿ ولا تسببوا الذين يد عون من دون الله فيسبوا الله عد وأ بغير علم » ﴾ ﴿ إنما الحر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بيسكم العداوة والبغضاء في الحر والميسر ويصد كم عن ذكر الله وعن الصلاة ، فهل أنتم منتهون » .

و بعد، فان المتتبع لآيات التشريع فى الكتاب الحكيم يجد من ذلك الشيء الكثير. وإليك البيان فى طائفة من هذه الآيات، ولنبدأ ذلك بآية الخر، فنقول:

نول القرآن، والعرب إلا أقلهم \_ يعشقون الخور، لانها مزيلة للهموم، مثيرة للشجاعة، أنيسة السمر، تحية القادم؛ زعموا ذلك متغفلين ماحوت من ضرركبير. فكم أثارت من بغضاء، وأوقدت نار الشحناء؛ من أجل ذلك تركها حكاؤهم، وامتنع عنها عقلاؤهم؛ فاذا يفعل الحكيم أمام هذه المحبة التي خالطت النفوس، والحثيام الذي سكن القلوب؟ أيفجأهم بقوله و فاجتنبوه، ؟ أم يقول: من شرب الخرفا جلدوه؟ لا لا،

لوكان شيء من ذلك لما آمن إنسان ؛ بل أنزل الله أول ما أنزل ، قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، وإتمهما أكبر من نفعهما ، (١) ، ثم أعقب ذلك بقوله : و لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ، (٢) ، فتأول الناس هاتين الآيتين ، وتركها قوم لغلبة ضررها على النفع ، وآخرون حالة الصلاة . ولما هدأت نارها في القلوب ، وبدأت تحذيها أغلب النفوس ، وسكن الإيمان مكان الكفران ، و مهد الطريق للحكم الآخير ، قال جل شأنه : و فاجتنبوه ، فهل أنتم منهون ، (٣) مبيناً مفاسدها الدينية والدنيوية ، وما يفقده شاربها من المصالح ، أجلى بيان بأحسن أسلوب ، فكيف يقدم عاقل على تناول شيء وصفه الله بأنه رجس ، والرجس عندهم المستقذر حسا أو معنى . رجس من عمل الشيطان تزيينه لهم ، أم كيف يدنو مفكر عما يثير العداوة والبغضاء ، وهما السلاح القاتل للراحة في هذه الحياة ؟ وأى مفسدة أعظم من رجس من عمل الشيطان يوقع العداوة والبغضاء بين الأهل والإخوان ؟ ثم بتين المصالح المترتبة بأن الاجتناب سبيل الفلاح ، ومن ذا الذي يرغب عن الفلاح ، ويطلب الخسران ؟ بأن الاجتناب سبيل الفلاح ، ومن ذا الذي يرغب عن الفلاح ، ويطلب الخسران ؟ أم يأن الاجتناب سبيل الفلاح ، ومن ذا الذي يرغب عن الفلاح ، ويطلب الخسران ؟ معالا من معالم المناه المناه المهال المناه على مناه المناه المن

أبعد هذا البيان يقول إنسان عاقل: إن أحكام الله ليست معقولة، متعللا بأن الله يفعل ما يشاء، لا يسأل عما يفعل؟.

ثم إن كتاب الله ناطق بما في الخر، قليلها وكثيرها، من المفاسد؛ ألا ترى قوله ورجس وهو يعم القليل والكثير، وإن كان إيقاع العداوة والبغضاء، والصد عن ذكر الله لا يكون إلا بعد السكر. قد يقول إنسان: إذا كانت هذه المفاسد لا تجيء إلا من السكر، فالسكر علة، فلم حرم القليل ؟ وجوابه أنه لو حرم الله المسكر منها فقط، لاختلط الامر على الناس لتفاوتهم في ذلك ، فرُبَّ قدر يسكر شخصاً، يَيْنا لا يؤثر في غيره؛ فالعقول مختلفة، والمقادير متفاوتة، فيكون مثل هذا التشريع تخليطاً على الناس، بل يكون إذنا صريحاً بالسكر في بعض الاحيان، حيث يحرب الإنسان مقدار ما يسكره، كي يمتنع عنه. على أنه يكون فتحاً لباب المعاذير عليهم، فقال: إنها رجس. ويكني القليل قبحاً أنه قذر خبيث.

<sup>[</sup>١] سورة البقرة \_ آية ٢١٩

<sup>[</sup>۲] سورة النساء \_ آية ۲۶

<sup>[</sup>٣] سورة المائدة .. آية . ٩ وما بعدها

وقد صرح صلى الله عليه وسلم بالعلة فى تحريم القليل فقال: لو رخصت لـكم فى هذه الاوشك أن تجعلوها مثل هذه ، (١٠) .

ومن هذا النوع قدوله تعالى: , وأعدوا لهم ما استطعم من قوة ومن رباط الخيل 'تر هبون به عدو" الله وعدوكم ، (') فقد أمر الله فيها المؤمنين باتخاذ العدة للقتال ، وبتين ما لاجله أمر بإعداد هذه الاشياء، فقال ، تر هبون ، الخ. وذلك لان الكفار إذا علموا تأهب المسلمين للجهاد ، واستحدادهم له ، باستكالهم جميع الاسلحة والآلات ، خافوهم . وإذا كانت هذه هي العلة ، عرف ما أراده الله منها ، وهدو دفع عدوان الكفار ، لا وقوع القتال المبلك للنفوس ، المخرب للديار ؛ فقد جعله الله سبباً لمنع الحرب ، لا سبباً في إيقادها . وهذا ، ا يسمى في عرف الامم الآن بالسلام المسلح ، لان الضعف يغرى الاقوياء بالتعدى على الضعفاء . فأين نفاة التعليل من هذه الآية ؟ أيقولون : إن الله أمر بإعداد آلات القتال لاجل الإرهاب الذي ينتج لا محالة من ذلك الإعداد ، وهي المصلحة التي تتر تب على هذا الفعل الذي أمر به ؟ أم يقولون : إنه أمر بذلك من غير مقصد أراده ، ولا سبب دعا اليه ؟ وأظنهم لا ينكرون ' تر تب هذه المصلحة ، وإن نازعوا في كونها باعثة و مقصودة واظنهم لا ينكرون ' تر تب هذه المصلحة ، وإن نازعوا في كونها باعثة و مقصودة للشارع الحكيم . وسيأتي الرد عليهم إن شاه الله فيا بعد .

قال الله تعالى فى شأن زواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بزينب: و فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها، لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعياتهم إذا قضو ا منهن و طراً. وكان أمر الله مفعولا » ("): فقد أمر الله رسوله الكريم بزواجها، معللا هذا الحسكم بدفع الحرج والضيق عن المؤمنين فى إقدامهم على ذلك الفعل. وكيف لا يكون حرج، وقد كانت عادة التبنى فى الجاهلية فاشية متأصلة فيهم، حتى حكوا للادعياء بما للابناء من حقوق: فلو اقتصر القرآن فى إبطال التبنى على قوله: ووما جعل أدعيامكم أبنامكم ». لشق على بعض النفوس الإقدام على نكاح حليلة المنبئ ، مخافة لوم الآخرين: لذلك شاء الله ماكان من زواج زيد لزينب، وحصول الكراهة بينهما ، ووقوع الشكاية ، حتى يتم الفراق؛ زواج زيد لزينب، وحصول الكراهة بينهما ، ووقوع الشكاية ، حتى يتم الفراق؛

<sup>(</sup>١) إعلام الموقعين حـ ٣ س ١٢٢٠ .

<sup>(</sup>٢) سورة الانعال آية ٦٠

<sup>(</sup>٣) سورة الاحزاب آية ٢٧

وأثمر رسول الله بنكاحها ليقطع بذور هذه العادة. فاذا ما أقدم غيره من المؤمنين على مثل هذا أجاب لائه بقوله: « قد كان لكم فى رسول الله أسوة مسنة » . ثم لما شنع من فى قلبه كخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنه تزوج حليلة ابنه ، تولى الله سبحانه الرد عليه بقوله: « ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ، ولكن رسول الله وخا تم النبيين » .

والخلاصة : أن الله شرع ذلك الحكم لقطع مفاسد البنى ، وجعل رسوله صلى الله عليه وسلم القدوة فيه ، لدفع الحرج اللاحق بالمؤمنين لو لم يفعل الرسول ذلك أولاً .

وقال جل شأنه فى تقسيم النيء : « ما أفاء (۱) الله على رسوله مر. أهل القرى ، فيله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كى لا يكون دولة عبين الاغنياء منكم ، فبين سبحانه فى هذه الآية مصارف النيء، ولم يتركه على مجرد الإباحة ، معللا هذا التقسيم بألا يكون متداولا بين الاغنياء ، ويحرم منه الفقراء ؛ وقد كانوا فى الجاهلية يجعلون للرئيس نفائس الغنائم ، حتى قال قائلهم :

### لك المرباع منها والصفايا وحكمك والنشيطة والفضول

وهل يبتى بعد ذلك إلا خسيس المال ؟ وقد كان الفقير بئن من هذا النظام ، فأبطه الله بتشريع تقسيم محكم ، محصل للحاجات لا ظلم فيه ولا جور . معللا ذلك بما علل، حتى لا يعودوا إلى ما كانوا عايه من حكم الجاهلية .

وأنت ترى أن الآية بينت سبب النقسيم فقط ، ولم يقل أحد من أنصار القول بالتعليل إن هذا علة حكم يقاس عليه ، حتى يقول نفاة التعليل : إنه لو كان علة قسم النيء ألا يكون دولة بين الاغنياء ، لسرى ذلك إلى كل مال ، وقسم كما قسم النيء ، ولم يقلى أحد بذلك . ونحن إذا قلما علل الله حكما ما بعلة ما ، لا نعنى أكثر من أن الله بـ "ين المصالح التي شرع لها الاحكام ، والمفاسد التي دفعها بهذا التشريع ؛ وكون هذا يصلح لتعليل غيره فيعدى الحكم إليه ، أمر وراء هذا .

<sup>(</sup>١) سورة الحشر آية ٧ .

وانظر إلى تعليله الامر بغض البصر بأنه أزكى ، أى أطهر لهم من الذنوب وأنمى للاعمال فى الطاعة ، وكيف لا يكون أطهر ، وهو سد لباب الزنا ، منشأ الفساد ، ومثير البغضاء ، ومفكك الروابط ؟ وكل هذه مفاسد دفعها الله بشرعية غض البصر ، وعنون عن دفعها بالزكاة .

ونظير هذه الآية آية الحجاب لازواج النبي صلى الله عليه وسلم: « وإذا ‹‹› سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب ، ذلكم أطهر القلوبكم وقلوبهن ، وما كان لكم أن مُتؤذوا رسول الله ، الآية . فلم يمنع المؤمنين منعاً باتا منسؤال أههات المؤمنين حتى يقعوا فى الحرج ، ولم يفتح الباب على مصراعيه حتى يؤذوا رسول الله ، أو يوجد الشك فى نفوس بعض الناس ، بل توسط فى الام ، وأباح السؤال لحاجة أو فتوى ، من وراء الحجب : وبهذا تصان القلوب عن أن يدخلها شك ، ويرفع ما كان يصيب رسول الله من أذى ، ويكون طهارة للجميع . ولاهمية هذا الحكم ومجيئه مخالفاً للعوائد ، أكد التعليل فيه ببيان المفاسد التى تحلب .

وفي بيان سبب تحريم ما حرم على اليهود من الطيبات يقول جل علاه:

« فبظلم من الذين هادوا حرّ منا عليهم طيبات أحلت لهم، فقد أخبرنا في هذه الآية أنه حرم عليهم ما حرم بسبب ظلمهم؛ وهو تنبيه للمخاطبين عن الابتعاد عن الظلم حتى لا يكون سببا في تحريم مثل ما حرم عليهم. وهذا من أكبر الآدلة على ان التشريع جاء لمقاصد عظيمة بتين المولى سبحانه بعضها. ولوكان كما يقول نفاة التعليل لكني أن يقول: إني حرمت على اليهود كذا. ويلزم على زعمهم أن بيان الأسباب عبث، وحاش لله عن ذلك 1. وأظنهم إن أو لوا آيات التعليل الآخرى بأنها للعاقبة لا يمكنهم أن يدّ عوه في أمثال هذه الآية. من أجل ذلك وقف نفاة التعليل من هذه الآية موقفا آخر؛ فهم يسلون أن علة التحريم عليهم هو ظلمهم، ولكنهم يمنعون أن يكون الظلم علة للتحريم مطلقا حتى يعد تى الينا. ثم قالوا: فصح أنه يفعل ما يشاء في مكان ما من أجل شيء ما ، ولا يفعل ذلك الفعل في مكان حا من أجل مثل ذلك الشيء بعينه .

<sup>(</sup>١) سورة الاحزاب آية ٥٣ .

ومن هذا النوع الآية الآخرى « ( ) من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل ، الآية : فقد بين سبحانه أنه شرع القصاص بسبب هذا الجرم العظيم وهو القتل العدوان. ومن نظر إلى ذلك الجرم وما حواه من المفاسد والاضرار علم أن ما شرعه الله جزاء له هو الدواء الشافى لذلك الداء ، وآمن عا أخبر الله عنه ، ولكم في انقصاص حياة ، ومن تأمل قوله ، فأصبح من الخاسرين ، وأصبح من النادمين علم أن القتل العدوان مشتمل على جميع الخسران : خسران الدنيا والآخرة ، وما يوجب الحسرة والندامة .

ويقول عزسلطانه في إباحة قصر الصلاة و ('') وإذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح أن تقصرُ وا من الصلاة إن خفتم أن يفتكم الذين كفروا إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا ، ثم بين كيفية صلاة الخوف ، ثم قال ، فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم ، فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة ، إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ، . فقد نني الجناح عن المسافر إذا قصر الصلاة ، ومعناه جعل السفر مناطا وعلة للقصر الذي هو رخصة ، ولم تنعرض الآية لاكثر من هذا من بيان الضرر الذي يلحقهم لو أتموا ، بل وكل ذلك الى ما يحسون به عند السفر ، فيذكرون فعمة الله عليهم ، وأنه لم يشأ إعاتهم بتكاليفه : بل خفف عنهم في موضح المشقة حتى لا يجمع عليهم مشقتين : مشقة السفر ، وإتمام الصلاة ، في موضح المشقة حتى لا يجمع عليهم مشقتين : مشقة السفر ، وإتمام الصلاة ، في موضح المشقة فلم لم يؤخر عه الصلاة حتى يفتهى سفره ويعود اليه اطمئانه له ذيل الله هدفه الآبات ببيان سبب همذا بأن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ، أي شرعا ذلك ولم نخيل الأوقات مهما حصل من الصلاة ، لانها شرعت موقتة بأوقات لابد من أدائها فيها بقدر الإمكان ، وأن أدامها مع ذلك خير من تأخيرها . وكأنه يشير الى الحدكة الاولى في شرعية الصلاة مفرقة على هذه الاوقات . بأوقات لابد من أدائها فيها بقدر الإمكان ، وأن أدامها مع ذلك خير من تأخيرها . وكأنه يشير الى الحدكة الاولى في شرعية الصلاة ، هوقة على هذه الاوقات .

ولعلك تلمس من تغاير الاسلوب بين هذا التشريع وبين غيره، كتحريم الخر مثلاً ، فرقاً ،ؤثراً تعتمده فى كثير من المواضع . فنى تحريم الخر أسهب فى بيسان المفاسد الناشئة من شربها ، اجتماعية ودينية ، والمصالح التى تترتب على اجتنابها ،

<sup>(</sup>١) سورة المائدة آية ٣٢

<sup>(</sup>٢) سورة النساء آية ١٠١ وما يسهما .

وقرنها بالانصاب والازلام: كل ذلك لاجل التنفير منها: وقد سكت منهم في سويدا القلوب. وأما شرعية القصر فلم يزد على أن ننى الجناح؛ وهو مقام لا يحتاج لا كثر من هذا، حيث رخص وخفف بما يوافق النفوس في راحتها. وما تهواه القلوب من فك بعض قيود التكليف. وأما ذاك فهو منع لهوى ساكن وداء مستأصل.

و تلك آينان وردتا فى حكم واحد وهو الاستئذان، ولكنه فى وعين: استئذان الاجانب، واستئذان الصغار والخدم، نضعهما أمام القارىء ليرى الفرق بينهما وليلس مقاصد الشريعة واضحة، وما يترتب على شرعية الاحكام من جلب مصلحة أو دفع مفسدة.

يقول الله تعالى في سورة النور في شأن استئذان الأجانب ، (1) يأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا و تسلموا على أهلها ، ذل كم خير لكم لعلم تذكرون . فإن لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لهم وإن قيل لهم أرجعوا فارجعوا هو أزكى لهم ، والله بما تعملون عليم ، وقال في استئذان الصغار والحدم ، (1) يأبها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذبن لم يباغوا الحكم من المناه من المناه من المناه الفجر ، وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ، ومن بعد صلاة العشاء ؛ ثلاث عورات لكم ، ليس عليكم ولا عليهم جداح بعدهن طوافون عايكم بعضكم على بعض ، كذلك يبين الله لهم الآيات ، والله عليم حكيم .

فني شأن الاجانب نهى عن الدخول في أى وقت من غيرا استئذان معللا ذلك بأنه خير؛ وكيف لا يكون خيرا وفيه حفظ للعورات، وكيف للأذى عن الناس، واطمئان للقلوب حتى لا يدخلها الشك والريبة بدخول الاجنبى ؟ ولما كانت النفوس بطبيعتها يلحقها جزع من الرد وعدم الإذن، ظنا منها أن ذلك هوان أو احتقار، قال الله رفعا لهذا الإيهام ، وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لسكم ، وفي شأن الآخرين شرع الاستئذان في ثلاثة أوقات هي مظنة التجرد وإفضاء بعضهم إلى بعض، وفي مثل هذه الحالة يلحق الناس الضيق

<sup>(1)</sup> سورة النور آة ۲۷ وما بعدها

<sup>(</sup>٢) سورة النور آبة ٥٨

من جراء انكشاف الغمير عليهم ولوكانوا عبيدا أو أولادا ، فرفع الله عنهم همذا الحرج بشرعية الاستئذان فى تلك الاوقات . وفى غيرها تكون العورات مستورة والدخول كثيرا ، فلو هتم الاستئذان فى كل وقت لوقعوا فى حرج بين ، طوافون عليكم ، ويغتفر فى الطوافين ما لا يغتفر فى غيرهم .

وهكذا نرى أحكام الله سلكت طريقا وسطا من غير تفريط ولا إفراط؟ فلا هى ضيقت الخناق على الناس حتى تملها نفوسهم وتنفر منهـا قلوبهم . ولا هى أرخت لهم العنان فى السهولة حتى تغرق النفوس فى شهواتها ، وتبلغ منتهى هواهـا .

وإلى هنا نكتنى بهذا القدر ، ونخرج بهذه النتيجة : وهى أن الله سبحانه شرع أحكامه لمقاصد عظيمة جلبت الناس مصالحهم ، ودفعت عنهم المفاسد ؟ وأنه سبحانه أبان ما فى بعض الأفعال من المفاسد حثا على اجتنابها ، وما فى بعضها من المصالح ترغيبا فى إتيانها . وفى هذا رد على طائفتين : الذين أنكروا التعليل من أساسه ، والذين اعترفوا به ولكنهم قصروه على الأوضاف الظاهرة ، ومعوه بالمصلحة وما يترتب على الأمر من نقع أو ضرر .

رَفْخُ عِب (لرَّجَمِيُ (الْفِخَرِّي (سِلَتِرَ) (لاِنْرَةُ (الْفِرُوبِ www.moswarat.com

## الفصل الثاني

## في مسلك السنة في التعليل

أمر الله سبحانه رسوله صلى الله عليه وسلم بالبلاغ ، يأيها الرسول بلغ ما أنول إليك من ربك ، وإن عليك إلا البلاغ ، ثم أمره بالبيان ولتبين للناس ما نول إليهم ، فقام صلوات الله وسلامه عليه بهاتين الوظيفتين خير قيام ، فبلغ كا أمره الله ، وبين كما هداه مولاه . سلك طريقة القرآن في تشريع الاحكام ؛ تلك الطريقة الواضحة التي لا التواء فيها ولا اعوجاج ، فغاير ونوع وفصل وأجمل . فبينا تراه يقول : حرم الله كذا ، وأحل الله كذا ، مقتصراً على هذا القدر ، إذ بك تسمع منه نوعا آخر يذكر الحكم مييناً سببه الذي من أجله شرع ، أوموضحاً معه ما يترتب عليه من مصالح دنيوية أو أخروية . وكيف لا يكون منه ذلك ، والناس متفاوتون كما خلقهم الله ؟ على أن في بيان العلل والاسباب ضربا من التقريب للاذهان ، فيسارع الناس إلى الامتثال .

وإن المنتبع لأحاديث الأحكام يجد فيها الشيء الكثير من هدذا النوع ، ويَكننا \_ بمجرد النظر العاجل \_ الحكم بأن شيئاً من ذلك لم يكن إلاعند الحاجة ، وإن ظهر بالتأمل اختلاف الحاجة ، وتوعها حسب اختلاف الأشخاص ، وأفهامهم ، وما يتبادر لاذهانهم من شرعية الاحكام ، وتساويها في مواطن الاختلاف أحياناً ، فقد يظن أحدهم أن فعلا ما خير بادى الرأى ، فيبين له رسول الله صلى الله عليه وسلم أن خيره يعارضه شركبير ، وأن مصلحته تصاحبها مفسدة تفوقها .

فهذا عبد الله بن عمرو يبالع فى عبادته نيصوم نهاره، ويقوم ليله، ظناً منه أن فى هذا رضا مولاه، أو هو المقصود من الاسوة برسول الله، حتى شكاه أهسله، وكان ما رواه البخارى (۱) عنه ؛ قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : , ألم أخبر أنك تقوم الليل و تصوم النهار ؟ , قلت: إنى أفعل ذلك . قال: , إنك إذا فعات هجعت عينك ، و نفيهت نفسك ، وإن لنفسك حقاً ، والاهلك حقاً ، فصم وأفطر، وقم ونم ، هجعت : كات وأعيت .

فقد بين له رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يترتب على تلك العيادة الشديدة من ضرر بالغ فى النفس، وضياع حقوق الآهل والولد من المصالح الدنيوية، وفيه إشارة إلى ضياع المصالح الآخروية؛ فان من ضعفت نفسه عجز عن أداء حقوق ربه، فيفوته الخير الكثير فى أخراه.

وهذا معاذ بن جبل رضى الله عنه يطيل فى صلاته إتماما لها و تقرباً بها ، فيشكوه الشاكى الى رسول الله و لا أكاد أدرك الصلاة مما يطول با فلان ، وهنا يشرع رسول الله التخفيف للصلاة ويزجر المطولين : وأيها الناس الإله منفرون! فمن صلى بالناس فليخفف ؛ فان فيهم المريض والضعيف ، وذا الحاجة ، مبينا الباعث على ذلك التخفيف . وفيه الإشارة إلى أن الطاعة إذا أدت الى ضياع المصالح أو لحق الناس منها الضرر ، خرجت عن مقصود الشارع ؛ وأى فائذة فى طاءة تؤدى الى ترك الناس لها ؟ وربما وصل الامر الى أعظم من فائذة فى طاءة تؤدى الى ترك الناس لها ؟ وربما وصل الامر الى أعظم من هذا ، وهو الفتة ، كا صرحت بذلك الرواية الاخرى و لا تكن فتانا . .

وذاك فريق من الصحابة يظل فى المسجد ينتظر قيام رسول الله للصلاة ليصلوا بصلاته ، ظنا منهم أنه خير فيمتنع عنهم ، ثم يقول كا رواه أبو داود (٢) عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الليلة الثالثة لم يخرج ، فلما أصبح قال ، قد رأيت الذى صنعتم فلم يمنعنى من الخروج اليكم إلا أنى خشيت أن يفرض عليكم ، وزاد الطحاوى (٢) ، ولو كتب عليكم ماقمتم به فصلوا أيها الناس فى بيوتكم ، فإن أقضل صلاة المره فى بيته إلا المكتوبة ، . فقد امتنع

<sup>(</sup>۱) عمدة الفارى م ٣ ص ٦٣٥ .

<sup>(</sup>۲) عمدة القارى م ۱ س ۲۰۰ .

<sup>(</sup>r) البن ح r س ٤٩ .

<sup>(</sup>٤) شرح معانى الآثار ج ٢ س ٢٠٦.

صلى الله عليه وسلم من إمامتهم ، لما وجد رغبتهم فيها ، خشية الفرض عليهم ثم يأتى زمان يتهاون الناس فيها أو يومجزون عن أدائها فيركون ما فرضه الله عليهم ، وفيه من الفساد ما لا يخنى . ومع هذا فقد أنَّمهم ليلتين إشارة منه صلى الله عليه وسلم الى جواز صلاتها بجاعة ، وامتناعه كان لتلك العلة .

ويحدثنا مالك رضى الله عنه فى الموطأ (۱) عن سعد بن أبى وقاص ، قال : جاءنى رسول الله صلى الله عليه وسلم يمودنى عام حجة الوداع من وجع اشتد بى فقلت : يارسون الله قد بلغ بى من الوجع ما ترى ، وأنا ذو مال ، ولا يرثنى إلا ابنة لى ، أفأتصدق بثلثى مالى ؟ قال رسول الله صلى الله عايه وسلم : ولا ، فقلت : الشطر؟ قال : «لا » . ثم قال رسول الله: والثلث كثير : إنك أن تذر ورثتك أغنياء ، خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس : وإنك لن تنفق نفقة تبتغى بها وجه الله إلا أجرت عليها ، حتى ما تجعل فى فى امرأتك .

فانظر إلى هذه المحاورة بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبين سعد ؛ شرى سعداً لما اشتد به المرض ، وظن أنه مفارق الحياة ، وله مال كثير ، فحاذا يصنع بهدذا المحال ، وليس له إلا ابنة يكفيها قليله ، وهو فقير إلى مثوبة الله ، وظن أن لاسبيل إليها إلا بالتصدق بأكثر ماله ، ورسول الله يرد عليه ظنه ، ويبسين له خطأه ، وما يترتب على فعله من الضرر بالورثة : , الثلث ، والثلث كثير ؛ إنك أن تذر ورثتك أغنياء ، الخ ، معللا قصر الوصية على الثلث بأنه لمصلحة الورثة ، ففيه غناء لهم عن سؤال الناس ، وتحصيل الثواب له نواح غير التصدق على الغير ، ففيه غناء لهم عن سؤال الناس ، وتحصيل الثواب له نواح غير التصدق على الغير ، ففيه غناء لهم عن سؤال الناس ، وتحصيل الثواب له نواح غير التصدق على الغير ،

وروى ابن حزم فى المحلى (٢) بسند إلى جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال : إن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم بمثل البيضة من الذهب، فقال : يا رسول الله هذه صدقة ما تركت لى مالا غيرها ، فحذفه بها النبي صلى الله عليه وسلم ، فلو أصابه لاوجعه ، ثم قال : , ينطلق أحدكم فينخلع من ماله ثم يصير عيالا على الناس ! , فصاحب المال ظن أن التصدق بكل ماله في سبيل الله خير له ، صارفا

<sup>(</sup>١) المنتق شرح الموطأ جـ ٦ ص ١٥٥ ب

<sup>(</sup>۲) ج ۹ ص ۱۳۷ م

النظر عما يلحقه بعد ذلك من فقر وفاقة ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يعنفه على هذا العمل . ويبين له ما يترتب عليه من مفسدة كبرى ، ويرد عليه ماله .

وقد يفهم بعضهم أن الحسكم شرع من أجل سبب خاص ، وهو مخطىء فى هذا الفهم ، فيبين له رسول الله صلى الله عليه وسلم الصواب فيه ، والعلة التى من أجلها شرع الحسكم .

من ذلك أنه لما نول قول الله تبارك وتعالى: « يأيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوتا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم » الآية ، وقوله: « يأيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأذسوا ، الآيات ، ظن بعض الناس أن المقصود من الاستئذان هو حصول الإذن فقط ، فجاء يستأذن على رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فنظر من مُحجّر النبي صلى الله عايه وسلم ، فعنفه رسول الله « (۱) لو أعلم من مُحجّر من أحجر النبي عنى أنه السبب في تشريع هذا الحكم « إنما جعل أنك تنظر المعنت به في عينك! » مبيناً له السبب في تشريع هذا الحكم « إنما جعل الاستئذان أو حلى حفظ البصر ، عنى أن وجوب الاستئذان ألا جل حفظ البصر ، حتى لا يقع النظر على من حرم النظر اليه .

وقريب من هذا ظن السائل التسوية بين شيئين ، وهما مختلفان .

من ذلك ما رواه البخارى (٢) بسند إلى زيد بن خالد الجهنى: أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اللقطة ، فقال: « اعرف وكاه ها وعفاصها ، ثم عرفها سنة ، ثم استمتع بها ، فان جاء ربها فأدها اليه » ، قال: فضالة الإبل؟ فغضب حتى احرت وجنتاه ، أو قال: احر وجهه ، فقال: « مالك ولها؟! معها سقاؤها وحذاؤها ، ترد الماء وترعى الشجر ، فذرها حتى يلقاها ربها » ، قال: فضالة الغنم؟ قال: « لك أو لاخيك أو للذئب » . فالسائل ظن التسوية بين اللقطة والضالة ، وأن الكل يباح أخذه ، فسأل عما يفعل فى كل عند أخذها ، فأجابه الرسول فى الأولى ، وغضب فى النانية ، ناهياً عن أخذها ، مبيناً أن لاحاجة

<sup>(</sup>۱) مأن صحيح البخاري ج ٨ ص ٥٤ .

<sup>(</sup>۲) صدر الحديث : عن سهل بن سعد ، قال : اطلم رجل من جعر في حجر الذي صلى الله عليه وسلم ، ومع الذي مدرى يحك به في رأسه ، فقال : ﴿ لُو أَعْلَمْ ... ﴾ الخ (٣) عمدة القارى ج ١ ص ١٠٠ -

اليه ، لأنه لا يخاف عليها ضياع أو هلاك ، فما دامت قادرة على السير إلى المرعى والماء ، فهى فى غدّى عن يحفظها . يدلنا على هذا جوابه فى الغنم ، لما كان يخاف عليها الهلاك أباح له الآخذ من غير حتم : « هى لك أو لآخيك أو للذئب ، : أى لك أن تأخذها فتكون فى يديك لآخيك ، أو تخليها فيأخذها الذئب فيأكاما، أو يجدها ربها فيأخذها ، كما فسرها (١) الطحاوى .

وهذه فاطمة بنت أبى حبيش؛ ينزل عليها الدم من غير انقطاع فتظن استواءه مع الحيض فى ترك الصلاة مستبعدة حصول الطهارة مع بزول هذا الدم ، بخاءت مستفتية رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنى لا أطهر أفأدع الصلاة ؟ فيجيبها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، (٢) إنما ذلك عرق وليس بالحيضة ، مبينا لها الفرق بين الدمين ، بأن نزول الدم فى هذه الحالة ليس معتادا ، بخلافه فى الحيض والنفاس، فانه معتاد ، فيسقط اعتبار النجاسة مع الأول دون الآخر ثين .

وشبيه بهذا حديث سؤرا لهرة وهو ما رواه (٢) الطحاوى بسند عن كبشة بنت كعب بن مالك ، وكانت تحت ابن أبي قتادة: أن أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءا فجاءت هرة فشربت منه فأصغى لهما أبو قتادة الإناء حتى شربت ؛ قالت كبشة : فرآ نى أنظر اليه ، فقال : أتعجبين يا ابنة أخى ؟ قالت : قلت نعم ، قال : فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وإنها ليست بنجس ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات ، وظاهر هذا أن رسول الله قال ذلك عند السؤال والاشتباه فى أن الهرة كباقى السباع فى نجاسة سؤرها ، وأن خروجها عن حكم نوعها فيه غرابة ، و لا بد له من سبب يقنع السائل ، فقال رسول الله ماقال مشيرا بذلك الى ما يلحق الناس من الحرج لو حكم بنجاسة سؤرها مع طوفانها و دخولها المضايق وعدم إمكان التحرز عنها ، وليس من الميسور تغطية الأوانى فى كل وقت ولكل شخص .

ومن هذا النوع ما حدثنا به البخارى ومسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه في شأنالرجل الذي وقصته دابته وهو محرم فمات: ﴿ لا 'تقر"بوه

<sup>(</sup>۱) شرح معانی اکاثار ح ۲ س ۲۷۰ .

<sup>(</sup>٢) عمدة القارى - ٢ ص ١٠٣ .

<sup>(</sup>٣) شرح مماني الاثار ح ١ ص ١١ جـ

طيباً فامه يبعث يوم القيامة ملَّبيا ، لمـا ظوا أنه كغيره من الموتىبـيّن لهم أن الآمر على غـير ما فهموه ، وأنه يبعث كحالته التي مات عليها تشريفا له في موقف العرض. وفيهذا تنبيه الى محافظتهم على ما أمروا به مناجتناب الطيب في الإحرام؛ فإذا كان الذي يموت على هذه الحالة يبعث ملبيا فأحرى به أن يكون على أكمل حالات الإحرام. ومنه قوله لمن سأل عن الوضوء بنبيذ البمّر ﴿ ثَمْرَةَ طَيْبَةَ وَمَاءَ طَهُورَ ﴾ . يعني مِذَلُكُ أَنَّهُ لَمْ يَحَدَثُ لَلْمَاءُ مَا يَغَيْرُ أَصَلَهُ ، فَهُو بَاقَ عَلَى طَهُورِيتُهُ فَالْحَسَمُ بَقَاءَالطَّهُورِيَّةً . هذا وقد يأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشيء أو ينهي عنه في حالة خاصة لسبب خاص ، فيفهم الصحابة أنه حكم مؤبد، فيسألون رسول الله التخفيف ﻜﯩﺎ ﻳﻠﺤﻘﻬﻢ ﻣﻦ ﺍﻟﺤﺮﺝ، ﻓﻴﺒﻴﻦ ﻟﻬﻢ ﺃﻥ ﺫﻟﻚ ﻟﻴﺲ ﻣﯘﺑﺪﺍ ﺑﻞ ﺟﺎ. ﻟﻌﻠﺔ ﺧﺎﺻﺔ. ﻣﻦ ﺫﻟﻚ ما رواه أصحاب السنن عن عائشة رضى الله عنها قالت بدف " (١) الناس من أهل البادية فحضرت الاضحى، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ادخروا للثلاث ، وتصدقوا بما بقي . . قالت فلما كان بعد ذلك ، قلت يارسول الله : قد كان الناس ينتفعون بصحاياهم، وُ يجملون منها الوكك، ويتخذون منها الاسقية. قال: وما ذاك؟ قلت نهيت: عن إمساك لحوم الأضاحي بعد ألاث. فقال ﴿ إنْمَا كُنْتَ نَهْيَتُكُمُ للدَافَّةُ الَّتَّي دفت فكاوا وتصدقوا وتزودوا، واللفظ للطحاوي. ويرويه مسلم بلفظ . إنمــا فعلت ذَلك من أجل الدافة ، . ويرويه غيره بلفظ ، لاجل ، . يجملون : يذيبور للسحم ويستخرجون مه الودك وهو الشحم المذاب.والاسقية:جمع سفاه وهو ظرف الماء . و فهذه أم المؤمنين رضي الله عنها تشكو الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الحرج الذي لحق الناس من جراء نهيه عن الادخار ، وتشرح له ماكان الناس فيه من مشقة قبل ذلك ، وهي ظانة أن الحكم مؤبد ، فيأتي الفرج عند سؤالها ، ويبين لهـــا رسول الله السبب الذي من أجله نهي وهو التوسعة على الطائفة الفقيرة التي دفت على المدينة حينذاك، فلما زال السبب رجع الحكم الى أصله من الإباحة. من أجل ذلك فهم على بن أبي طالب رضيالله عنه أنَّ النهبي دائر مع هذه العلة. وكان مارواه الطحاوى في باب الاضحية بسد الى أبي عبيد مولى ابن أزهر قال : صليت مع على ابن أبي طالب رضي الله عنه العيد ، وعثمان بن عفان رضي الله عنه محصور ، فصلي

<sup>(</sup>١) دف المـــاثـى : خف على وحِه الارض ، والدافة : الجِماعة من الناس تقبل من بلد .

ثم خطب فقال: لا تأكاوا من لحوم أضاحيكم بعد ثلاثة أيام، فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الله عليه وسلم أمر بذاك. مع روايته عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الي كنت بهيتكم عن لحوم الأضاحي أن تدخروها فوق ثلاثة أيام فادخروها ما بدا لكم ،. ثم قال الطحاوى بعد ذلك ، إن النهى منرسول الله صلى الله عليه وسلم كان للعارض قلما زال العارض أباح لهم الادخار، فكذلك ما فعله على فى زمن عثمان وأمر به بعد علمه بإباحة رسول الله صلى الله عليه وسلم إنحاكان ذلك منه عندنا \_ والله أعلم \_ لضيق كانوا فيه مثل ما كانوا فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الوقت الذى نهاهم عن ادخار لجوم الاضاحى فوق الاثة أيام، فأمرهم على رضى الله عنه فى أيامهم بمثل ماكان رسول الله أمر الناس فى مثلها ، .

إذا ثبت أن عليا كرم الله وجهه فهم أن علة اللهى ما ذكر ، وأمر بما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم به فى وقت الشدة ، دلنا ذلك على أن هذا الحكم يدور مع علته وجوداً وعدما ، وأن مثله مما فوض الى رأى الامام لانه لما قيل له إنك نهيت بتين لهم السبب والعلة التي من أجلها كان النهى ؛ ولو كان ذلك شرعا عاما لقال ؛ كان شم نسخ . فببانه العلة دليل على أن الحكم يدور معها . وحينئذ لا يكون معنى لادعام النسخ فى كل حكم ورد فيه نصان : نص بالاباحة ، وآخر بالمنع ، أو بالمكس ؛ لان النسخ ليس مما يثبت بمجرد الادعاء .

وكثيرا ما يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الحكم معالا إياه بما يترتب عليه من المصالح الدينية والدنيوية .

ومن ذلك ما رواه البخارى (۱) عن ابن مسعود رضى الله عنه قال: كنا مع رسول الله شباباً لانجد شيئا فقال لما رسول الله صلى الله عليه وسلم ويامه شرالشباب من استطاع الباءة فايتزوج فإنه أغض للبعر وأحصن الفرج، ومن لم يستطع فعليه بالسوم فإنه له وجاء، فتراه يأمر القادر على تكاليف الحياة الزوجية بالتزوج شارحا له ما يترتب على ذلك من مصالح، مبينا السبب في هذا، وهو حفظ البصر والفرج الذي أمر الله بحفظهما في غير آية، وإذا حفظا كان الحير والفلاح: فإن شرورا كثيرة تنشأ عنهما. وفي الوقت نفسه يأمر العاجز بسلاح آخر وهو الصوم ليكسر شهوته، ومتى كسرت ترتب الحير على ذلك « فإنه له وجاء ».

<sup>(</sup>۱) صحیح البخاری د ۲ ص ۲ .

ومن ذلك حديث النهى عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، معللا هذا النهى بما يترتب على الفعل من ضرر بالغ ، وهو قطع الرحم ، إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم ارحامكم ، ، هكذا بلفظ الخطاب للرجال فى رواية ابن عدى ؛ والمزاد مذلك أنه إذا جمع الرجل بينها صارتا من نسائه كأرحامه ، فيقطع بينها بما ينشأ بين الضرائر من التشاحن . فنسب القطع إلى الرجل ، لأنه السبب ، وأضيف إليه الرحم لذلك .

وفى رواية عند ابن حبان مسهى أن تتزوج المرأة على العمة والحالة ، وقال : « إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن (١) ، ، وأى تماسك للأمة إذا قطعت فيها الارحام ، وتقطعت الاوصال ، وانفصمت العرى ، وتباعدت الاقارب ؟!.

ويشبه هـذا حديث نهيه الرجل أن يبيع على بيع أخيـه ، أو يخطب على خطية أخيه .

وفى حديث النهى عن الصلاة عند طلوع الشمس أو غروبها ، يعلل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرنى (٢) الشيطان . ولما كان هذا تشتبها بعبدة الشمس ، نهاهم الشارع الحكيم عنه ، لتخلص العبادة لله وحده .

ولما أمر سبحانه المؤمنين بغض البصر، وحرم النظر إلى الاجنبية مطلقاً، دفعاً لذريعة الفساد، وحفظاً لحرمات الله، وقطعاً لوساوس الشيطان، وكان أن يخطب الرجل المرأة ولا براها، فتوصف له بما يغريه، حتى إذا ماتم العقد ظهر له مها مالا يرضاه، فيعظم عليه الامر، ويطيل الندم، وتسوء الحياة، وربما أدت الى الفراق أو تغيير لحدود الله ؛ لذلك رخص الرسول صلى الله عليه وسلم فى هذه الحالة، فأباح النظر، وهو ما رواه الطحاوى (٢) بسند الى بكر بن عبد الله المزنى: أن المغيرة بن شعبة أراد أن يتزوج امرأة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: وافظر اليها، فإنه أحرى أن يؤدم بيد كما ، أحرى: أجدر وأولى وأنسب.

<sup>(</sup>١) نيل الاوطار ج ٦ ص ١٣٦ .

<sup>(</sup>٢) مفترنة بالشياطين وعماطة بهم ، ينتظرون من يسجدون لها عند الطنوع وعند الغروب.

<sup>(</sup>٣) شرح معانى الآثار ج ٢ ص ٨ .

يؤدم: يؤلف بينكما . فبين السبب الباعث على حل النظر فى تلك الحالة . وهو ما يترتب على النظر من محبة للزوجين ، يعقبها وفاق دائم ، وألفة مستمرة .

وأحيانا يبين أن فعلا من الأفعال يترتب عليه مصالح تقتضى إباحته ، ولكنه يمتنع عنه لما يخالط ذلك من مفاسد أعظم منها، فهو فيه صلى الله عليه وسلم يوازن بين المصلحة والمفسدة ، ويقدم الأهم، وهو دفع المفسدة .

من ذلك ما أخرجه الشيخان بسندهما عن عائشة رضى الله عنها ، قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم ، . فهو يخبر أن تغيير البيت منكر يجب إزالته ، ولكه امتنع من ذلك ، لما يترتب عليه من نفورهم ، حيث ألفوا هذا الوضع ، وتمكنت العادات من نفوسهم ، وفي تغييره حرج لهم ، وربما رجعوا إلى الشرك من أجل ذلك .

ومنه ما أخرجه الترمذي عن زيد بن خالد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « لولا أن أشق على أمتى لأخرت العشاء إلى ثلث الليل ولأمرتهم بالسواك عندكل صلاة ، وفي رواية أبي داود (۱) عن أبي هريرة يرفعه ، قال « لولا أن أشق على المؤمنين لأمرتهم بتأخير العشاء و بالسواك عندكل صلاة ، . فهذا الإخبار يفيد أن تأخير العشاء واستعال السواك عندكل صلاة صالحان للتشريع ، ولكن منعه من ذلك ما يلحقهم من المشقة المنفرة لهم عن الامتثال ؛ فقد عدل عن حكم إلى غيره لما يترتب على المعدول عنه من المفسدة .

ومن ذلك مارواه مسلم وأحمد عن جابر رضى الله عند في قصة الرجل الذي قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : اعمدل . فقال له عمر : دعنى يا رسول الله أقتل هذا المنافق . فقال , معاذ الله أن يتحدث الناس أنى أقتل أصحابي ، . فقمد رأى صلى الله عليه وسلم أن التحدث بمثل هذا يُنفر الناس عن الإسلام ، مبيناً أن مفسدة النافير أكبر مر . . مفسدة ترك قتلهم ، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل .

<sup>(</sup>١) الدأن ج ١ ص ١٢٠

ومن ذلك ما أخرجه الطبرانى (۱) من حديث عبادة بن الصامت : لما نولت آية الرجم قال الذي صلى الله عليه وسلم « إن الله جعل لهن سبيلا » الحديث . فقال أناس لسعد بن عبادة : يا أبا ثابت قد نولت الحدود أرأيت لو وجدت مع امرأتك رجلاكيف كنت صاذما ؟ قال كنت ضاربه بالسيف حتى يسكتا ! فأنا أذهب وأجمع أربعة شهداه ! فإلى ذلك قد قضى الخائب حاجته فأنطلق وأقدول رأيت فلانا فيجلدوني ولا يقبلون لي شهادة أبدا ! . فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال «كنى بالسيف شاهدا » ثم قال «لولا أنى أخاف أن يتتابع فيها السكران والغيران! ، فأنت تراه صلى الله عليه وسلم لم يصرح في مشل هذا بإباحة القتل ، بل نهى عنه في بعض الروايات ، وسبب ذلك خوفه صلى الله عليه وسلم من اخلاط الامر ، وكثرة القتل بحق وبغير حق .

ولقد وجدنا أصحاب رسول الله يمارضون أمره بما يترتب عليــه من ضرر يلحق المسلمين بسببه فيقرهم على ذلك صلى الله عليه وسلم.

من هذا ما رواه البخارى (٢) بسد عن يزيد بنأبي عبيد مولى سلمة بنالا كوع عن سلمة رضى الله عده قال : خفت أزواد القوم وأملقوا (٢) فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فى نحر إبلهم فأذن لهم ، فلقيهم عمر رضى الله عنه فأخبروه : فقال : ما بقاؤكم بعد إبلهم ؟ فقال : يا رسول الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ما بقاؤهم بعد إبلهم ؟ فقال : رسول الله صلى الله عليه وسلم ، نا د فى الناس يأتون بفضل أزوادهم : فتبسيط لذلك نطع وجعلوه على النطع ، فقام رسول الله فدعا و بَرَّكَ عليه تُم دعاهم بأوعيتهم ، فأحتمى الناس حتى فرغوا ، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقد عارض عمر إذن رسول الله بالنحر بالمصلحة ، وأقره الرسول على ذلك .

وروى أبو يعلى المرصلى فى مسنده أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث أبا بكر ينادى : رمن قال لا إله إلا الله دخل الجنة ، فوجده عمر فرده وقال : إذاً يتكاوا ! وأقره الرُسول على ذلك ، ولم ينكر عليه لما وجد المصلحة فيها قال .

<sup>(</sup>۱) فتح الباري ج ۱۷ س ۱۵٤.

<sup>(</sup>۲) القسطلاني جـ ٤ ص ٢٨٤

<sup>(</sup>٣) أمانوا : افتتروا ، والاملاق : الافتقار -

ومن أوضع الواضحات على أن شريعة الله سلكت طريق جلب المصالح و دفع الحاجات ، أننا نرى الشيئين يأخذان حكما واحداً فى الاصل ثم يدخل ذلك الاستثناء قلة وكثرة حسب الحاجة ومقدارها .

مر. ذلك ما ورد بشأن تحريم الحمرمين الشريفين : الحرم المكى ، وشقيقه المدنى .

فقد قال صلى الله عليه وسلم فى شأن مكة ما رواه أبو داود بسند إلى أبى هريرة رضى الله عنه قال : لما فتح الله تعالى على رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة قام صلى الله عليه وسلم فحمد الله وأثمى عليه ثم قال : « إن الله حبس عرب مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين ، وإنما أحلت لى ساعة من النهار ، ثم هى حرام إلى يوم القيامة ، لا يُعْصَد شجرها ولا ينفر صيدها ، لا تحل لـقـطنها ، الا لمنشد » . فقام العباس وقال : يا رسول الله إلا الإذخر فإنه لقبورنا وبيوتنا . فقال رسول الله : « إلا الإذخر » .

وقال فى شأن المدينة ما رواه الإمام أحمد عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم لماحرم المدينة قالوا: يا رسول الله إنا أصحاب عمل وأصحاب نضح، وإنا لا نستطيع أرضا غير أرضنا فر خص لنا . فقال : « القائمتان والوسادة والعارضة والمسند : فأما غير ذلك فلا يعضد ولا يخبط منها شيء» . قال اسماعيل بن أبي إدريس : قال خارجة : المسند : مرود البكرة . فاستنى ذلك وجعله مباحاً . وروى أبو داود عن على عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : «المدينة حرام ما بين عائر إلى ثور ، لا يختلى خلاها ، ولا ينفر صيدها ، ولا يصلح أن يقطع منها شجرة إلا أن يعلف رجل بعيره » .

فقد استنى رسول الله صلى الله عليه وسلم مما حرم، قدر الحاجة التى سألوها. وهذا تنبيه منه صلى الله عليه وسلم على أن هذه الأشياء تتبع الحاجة إذا وجدت، وأن المنع منها خروج بالشريعة عن وضعها الذى أخرج الناس من الحرج « وما تجعل عليكم فى الدِّين من حرَج ». وعلل ابن قدامة (١) ذلك بأن المدينة يقرب منها شجر وزرع ، فلو منعنا من أحشاشها مع الحاجة أفضى الى الضرر، بخلاف مكة ».

والحلاصة أن السنة مملوءة بالتعليل بأنواعه السابقة. وفي هذا ردَّ على منكريه، وعلى مر. قصره على الاوصاف دون الحمكم والمصالح.

<sup>(</sup>۱) للمنتي ج ۳ سـ ۳۷۰

وشيء جديد لم يظهر في تعليل القرآن . وهو أن من الاحكام ما يدور مع المصلحة ويتبدل بتبدلها . والسبب في ذلك \_ على ما يظهر لى والله أعلم \_ أن هذا النوع من الاحكام مفوض لرأى الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره إماما للمسلمين . و من تنتبع أحوال الرسول صلى الله عليه وسلم في أجوبته للسائلين ، وجده لم يسلك فيها كلها مسلمكا واحدا ؛ فتارة يغنظر الوحى كا في قصتى الظهار واللعان وغيرهما ، وأحرى يجيب من غير انتظاره ، وفي هذا قد ينزل الوحى ببيان خطئه ومعاتبته ، كا في مسألة أخذ الفداء والإذن للمعندرين في بعض الغزوات . وقد يرجع هو من غير أن ينزل عليه الوحى كا في همه بالنهى عن الغيلة ، وهمه بتحريق برجع هو من غير أن ينزل عليه الوحى كا في همه بالنهى عن الغيلة ، وهمه بتحريق البيوت على المتخلفين عن صلاة الجماعة ، وقوله للمرأة التي مات عنها زوجها واستأذنه أهلها في الكحل لرمد نزل بها : لاتفتلوا ؛ بعد أن أذن لهم .

وكثيرا ما نراه صلى الله عليه وسلم يجيب بأجوبة متنوعة عن سؤال واحمد إذا اختلفالسائلون؛ وأكثر ما يكون ذلك فيأفضاية الاعمال:كما وجدناه فيكشير من المواطن يشاور أصحابه ويأخذ بأصوب الآراء. وقد ثبت عنه الإذن للفتين الذين يرسلهم الى البُـلدان. بأن يفتوا باجتهادهم حسبًا يظهر لهم ، ولم يقيدهم بالنصوص أو بالرجوع إليه في كل ما يَعن لهم ، كما فيقصة معاذ وعلى رضي الله عنهما كل ذلك يَهدينا الى أن المولى جـل وعـلا فو ض إليه الحـكم فى كثير من الأشياء، وخاصة ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية ،كالمعاملات والعادات وما شامهها حسياً يراه ملائمًا للنصلحة ، وهو مع ذلك لم يخرج عن كونه شرعا أصله محكم لا يتبدل، والذي يتبدل فيه إنما هو التطبيق فقط. فلكل حادثة حكم أصلي عام وهو ما يحصُّل المصلحة، وعدَّة ُ أحكام جزئية كل واحد منها يلائم حالة خاصة ، والتغيير في هذه الأحكام الجزئية كالحل والحرمة في شيء واحد كإباحة الادخار ومنعه في الأضحية فيما تقدم . وأما ادعاء النسخ في تلك الاحكام والجزم بأن كل حكم متأخر ناسخٌ لما سبقه وإن لم ينص الشارع علىنسخه ، فمجازفة تكاد تخرج بالشريعة عن وضعها ، وتجعل منها صورة واحدة لا تلين لحوادث الآيام ، ولا تساير الزمن وتقلباته . وفى الحق أن هذا تناقض من هؤلاء ، حيث قرروا فى غير موضع أن الشريعة صالحة لـكل زمان ومكان ؛ وأين تلك الصلاحية مع إلباسهم لها ثوبًا واحداً في جميع الاعصار ؟!.

#### رَفَحُ معبد (لارَّبِي (الْجُنِّرِيُّ رائيلت (لانْزُرُّ (لِنْزِد كَرِيْتِ www.moswarat.com

### الفصل الثالث

#### فى مسلك الصحابة فى التعليل

انتقل رسول الله ضلى الله عليه وسلم الى الرفيق الاعلى تاركا وراءه هؤلا. الأصحابَ رضوان الله عليهم ، أمناء على شرع الله ، خلفاء في قيادة الأمة ، فساروا على الطريق الواضحة التي رسمها لهم . وجدوا أنفسهم أمام مشا كل الحياة المعقدة وحوادث الآيام المتجددة ، فبذلوا قصارى حبدهم في استغباط الاحكام ، بعد أن وقفوا على أسرار التشريع ، وعلموا أنهـا شريعة الخلود ، فسيحة الجنبات ، تسير بالنباس الى ما فيه سعادتهم ويحفظ عليهم مصالحهم. ولولا ما فيها من مرونة ومسايرة للزمن لمنا وسعت الناس بأحكامها ، والمدنيات وتنوعاتها . سلكوا السبيل التي سلكما هرسول الله صلى الله عليه وسملم في تعليل الأحكام ببيان أسبابها عند الحاجة. توسعوا في ذلك و لحكن من غير مخالفة و لا عصيان؛ بل اعتقاداً منهم أن شريعة الله ليست جامدة على المنصوص حتى توقع الناس في إ°صر أخبر الله أنه وضعه عنهم ، أو تلجئهم الى حرج نفاه الله عنهم . من أجل ذلك دخلوا هذا الباب من نواح كثيرة، فتراهم تارة يعللون الفتيا بمـا نص عليه كتاب الله أو نطق بمثله رسول الله ؛ وطورا يعمدون الى حـكم منصوص فيستنبطون له العملة ليوسعوا دائرته ؛ وآنا يحـكمون أحـكاما يخال أنهم خالفوا بها ما حكم الله به ولـكنهم بناقب نظـرهم علموا أن الحسكم معلل بعلة قــد زالت ، فيغيرون الحــكم تبـًا لتغير علته ؛ وحياً يمنعون الناس من مباح زجسرا وعقوبة لهم ، أو لما يرون أنه يؤدى الى ظن خلاف الحقيقة فيقع الناس في المفاسد من أجله .

وإننى بحسول الله وقوته ، أذكر طرفا مر. هذه التعليلات المتنوعة ، فاصلا كل نوع منها عن غيره ، غير منقيد بما رسمه العلماء فيما بعد من الاسماء الاصطلاحية .

والغرض من هنذا التقسيم وضع صورة واضحة أمام القارئ لمسلك هؤلاء الاعلام الذين غذوا بلبان النبوة، وشربوا من معينها الصافى؛ فهم أعلم الناس بعد رسول الله بشرع الله . أولو أن الناس ساروا على ذلك المنهج المستقيم لما وقعوا

فى هذا النفرق الذى أطمع فيهم أعداءهم ولما سمعنا هذا التنابز بالالقاب، ولَـكن إرادة الله، وتلك آية من آياته.

# النوع الأول

روى أبو داود (۱) بست الى مُجسَادة بن أبى أمية قال : كنا مع مُبسر بن أرطاة فى البحر فأتى بسارق يقال له مصدر قد سرق مُخسِتِية ، فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ولا تقطع الآيدى فى السفر ، ولولا ذلك لقطعته . ( البختية أنثى الجال طوال الاعناق ) . وفى رواية الترمذى والدارى وفى الغزو ، بدل السفر ، هكذا ورد الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحردا من بيان سبب هذا النهى . فهاذا فهم أصحابه فيه من بعده ؟ أوقفوا عند المصوص وقصروا الهى على حد السرقة ، وقالوا إن الشريعة نصوص تعبّد نا الشارع بها ، أم فهموا أن هذا النهى معلل بعلة قصد به دفع مفسدة عن الامة أو جلب مصلحة لها ؟ .

بحثنا فوجدنا ما رواه أبو يوسف (۱) بسند عن زيد بن نابت أنه قال: ولا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو ، وهدا الآثر وإن ضعفه الشافعي فقد روى ابن أبي شيبة مثله عن عمر رضى الله عنه ، وهو أنه كتب و الا لا يجلدن أمير جيش ولا سرية أحدا الحدد حتى يطلع على الدرب لئلا يحمله الشيطان أن يلحق بالكفاره (۱). وروى أبو يوسف في كتاب الحزاج عن علقمة قال: غزونا أرض الروم ومعنا حذيفة وعلينا رجل من قريش، فشرب الخر فأردنا أن نحده ، فقال حذيفة و تحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم ، المورى هذا الاثر عبد الرزاق بسندالي علقمة قال: أصاب أمير الجيش وهو فيكم ، المورى هذا الاثر عبد الرزاق بسندالي علقمة قال: أصاب أمير الجيش وهو الوليد بن عقبة شرابا فسكر ، فقال الناس لابي مسعود وحذيفة بن اليمان: أقيما عليه الحد . فقالا: لانفعل ، نحن بإزاء العدو و نكره أن يعلوا فيكون جرأة منهم علينا

<sup>(</sup>١) عون المبود شرح سنن أبي داود حه م ٣٤٦.

<sup>(</sup>٢) ألرد على سير الأوزاعي صـ ٨١ .

<sup>(</sup>٣) وفي إعلام الموقمين حـ ٣ صـ ٢٩ رواه عن سعيد بن منصور في سننه .

وضعفا بنا ، فأنت ترى أنهم رضوان الله عليهم فهموا المقصود من هذا النهى فعدوا الحكم إلى غيره من الحدود ، لما تجر إقامتها عليهم إذ ذاك من الصرر بالمسلمين . ولو تأملت هذه التعليلات فى تلك الآثار لوجدت اختلافا حسب اختلاف الاشخاص . فعمر وزيد رضى الله عهما عللا بخوف اللحاق ، وهذا يكون فى الرجل العادى من الجيش ؛ وأبو مسعود وحذيفة لم يعللا بذلك ، لأن مثل أمير الجيش لا يلحق بالعدو عادة ، بل يطمع العدو فيهم ويظهر ضعفهم أمامه إذا أقاموا عليه الحد ، وإن كان السكل يلتق عند شيء واحد وهو لحوق الضرر بسبب ذلك الفعل .

والظاهر أن هذا اتفاق من الصحابة، حيث لم ينكر أحد، بلكل ما فيه أن يبعضهم طلب إقامة الحد بناء على ما يعرفه من الحسكم العام فى الحدود إذا ثبت، فلما بين له السبب، سلم وأذعرب حكى ذلك الإجماع أبو محمد المقدسي كما قاله ابن القيم.

وهذا التعليل لم يخالف نصا ولا قياسا ولا إجماعا، وليس فيه إلا تأخير الحد لمصلحة راجحة ، إما من حاجة المسلمين اليه ، أو من خوف ارتداده ولحوقه بالكفار. ومثل هنذا التأخير لعارض ، أمر وردت به الشريعة ، كما يؤخر الحد عن الحامل والمرضع ، وعن وقت الحر والبرد والمرض ، وهو لمصلحة المحدود خاصة ، فما بالك يما هو لمصلحة الإسلام عامة ؟ فهذا النوع ورد الحسكم فيه غير معلل فعللوه بما يترتب على الفعل من ضرر .

# النوع الثانى

أحكام وردت مطلقة أو معللة بعلة ، فلما بحثوها وجدوا تلك العلل قد زالت ، أو ما شرع له الحسكم قد تغير ، فغيروا الاحكام تبعا لذلك

من ذلك حكم المؤلفة قلوبهم؛ شرعالته إعطاءهم من الزكاة، وأعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من مال الله كثيرا، وقال فى بعض المواضع: وإنى لاعطى الرجل وغيره أحب الى تأليفا لقلبه ، . وهؤلاء المؤلفة منهم من كان مسلما ضعيف الإيمان ومهم من كان على دينه . أعطاهم ليقوى إيمان الاول، ويحبب الثانى فى الإسلام .

مضى زمن رسول الله عليه وسلم والامر على ذلك، ثم حدث فى زمن أبي بكر رضى الله عنه ما رواه الجصاص (۱) فى تفسيره عن ابن سيرين عن عبيدة قال : جاء عينية بن حصن والاقرع بن حابس إلى أبى بكر فقالا : يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سيخة ليس فيها كلا ولامنفعة ، فإن رأيت أن تعطيناها! . فأقطعها إياهما وكتب لهما عليها كتابا فأشهد ، وليس فى القوم عمر ، فا فطلقا إلى عمر ليشهد لهما ، فلما سمع عمر ما فى الكتاب تناوله من أيديهما ثم تفل فيه فحاه! . فتذم ا وقالا مقالة سيئة . فقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل ، وإن الله قد أغنى الإسلام ؛ اذهبا فأجهدا (۱) جهدكما ، لا يرعى الله عليكما إن رعيما أبو بكر الإنكار عليه .

فهذا أبو بكر يكتب لها تأليفاً اقتداء برسول الله، ظناً منه أن حكم التأليف باق، فلما بين له عمر أن التأليف لم يكن إلا لحاجة وهي تكثير سواد المسلمين وتقوية شوكتهم حينها كانوا في قلة وضعف وقد انتهت هذه الحاجة وكثر المسلمون وقويت شوكتهم فلا داعي إذا إلى التأليف ـ سلتم له ولم ينكر عليه، بل لم ينكر عليه أحد ؛ فصار إجماعا على أن الحكم كان دائراً مع علته والغرض منه ، فلما انتهى الغرض ترك الحسكم

وهذا دليل على أن من الاحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبدلها . ومن أنكر ذلك فقد خالف إجماع الصحابة الذى كثيراً ما يحتج به، وقد اعترف بكون إجماعهم حجة كل من قال بحجية الإجماع .

مثال آخر : أماح رسول الله صلى الله عليه وسلم للنساء الخروج إلى المساجد للصلاة ، كما رواه أبو داود (٢) بسند إلى أبى هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : و لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ، ولكن ليخرجن تفلات ، ( تفلات : غير متطيبات . يقال امرأة تفلة إذا كانت متغيرة الربح ) . ولم يكن هذا حتما بل كان إماحة بما شرطه رسول الله من عدم التزين المؤدى إلى الفساد . يدل لذلك

<sup>(</sup>۱) ح٣ ص ١٥٣ .

<sup>(</sup>٣) ممناه الجفا غايتكما في العمل.

<sup>(</sup>٣) البن - ١ ص ١٠٥٠.

ما رواه أبو داود أيضا عن ابن عمر رضى الله عنه عن رسبول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : و لا تمنعوا فسامكم المساجد ، وبيو تُسُهن خير لهن ،

هذا ماكان فى زمن رسول الله . ثم حدث بعد ذلك أن تغيرت حالة النساء وأحدثن ما لم يكن فى عصر النبوة ، حتى قالت عائشة رضى الله عنها ما رواه أبوداود: لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بى إسرائيل ، . فقد رأت أن ما حدث يقتضى تغييرا لحكم السابق حينها كان الصلاح عاما ، والقلوب عامرة بالإيمان ، ولم يوجد الدرك فى بعض النفوس : فلو استمر الحكم مع تغيير الحال الآدى إلى مفسدة عظيمة تزيد على ما يجلبه الخروج من المصلحة من تعليم الدين وإدراك فضل الجماعة . والذى يظهر من كلامها أن نزاعا قام فى هذه المسألة ؛ فن مبيح محتج بإذن رسول الله ، ومن مانع معلل له بدفع مفسدة الخروج من فساد الاخلاق وحدوث ما ينافى الدين والكرامة .

وهذه محاورة بين عبد الله بن عمر وابن له، رواها أبو داود، قال ابن عمر: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « ائذنوا للنساء إلى المساجد بالليل. . فقال ابن له : والله لا نأذن لهن أذن لهن فيتخذنه دغلا، والله لا نأذن لهن!! فستبه وغضب، وقال: أقول قال رسول الله: ائذنوا لهن، وتقول: لا نأذن لهن! .

فهذا النزاع يفسر لما قول عائشة رضى الله عنها : لو علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ... وكأنه بيان لوجهة نظرها إزاء قول المخالف قال رسول الله . فقد سلمت له التصريح ولكها لجأت الى السبب الذى من أجله أرادت المنع و ولا غرابة في موقف ابن عمر هذا ، فذلك موقفه غالبا إزاء النصوص ، فلم يكن من أهل المعانى عكس والده رضى الله عنه ، وذاك ابنه قد سلك مسلك جده من اعتبار المعانى التى شرعت لها الاحكام فيشرح لوالده السبب مع قسمه بالله ؛ فهل مرتين وهو يسمع قول رسول الله ويرى غضبه والده عليه وسبه له من أجل مرتين وهو يسمع قول رسول الله ويرى غضبه والده عليه بدفع المفاسد عنه .

فماذا يقول نفاة التعليل في هـذا الموقف؟ لعلهم يتعلقون بأذيال ابن عمر ويقولون مقالنه، وقد رأوا فساد الاخلاق عم كل مكان، وتهتك النساء فاق كل حد ، وتنطع الشبان بلغ الغاية .

مثال ثالث: سبق فيا مضى موقف رسول الله صلى الله عليمه وسلم مع من أراد قيام رمضان بجماعة معه ظنا منهم أنه خير ، وامتناعه مع بيان السبب الذى غفلوا عنه ، وهو خوف الفرض عليهم ، وإذعان الصحابة إذ ذاك لهذا الآمر . فلما انقضى زمن الوحى ، وأمن الناس جانب الافتراض ، جاء الفاروق رضى الله عنه ، ووجد الناس يصلون في المسجد أوزاعا وفرادى ، فرأى بسديد رأيه أن سبب المنع قد زال ، وأنهم لو ظلوا على هذه الحالة ربما جاء وقت تهاونوا في قيام هذا الشهر ، مع ما يشعر به الاجتماع من جمع الكلمة وتوحيد الصفوف ، فقال رضى الله عنه : « والله إنى لأراني لو جمعت هؤلاء على قارى و واحد لكان أمثل » . ثم أمر أبي بن كعب أن يصلى بهم ، ولما رآهم في الليلة الثانية ، قال : « نعمت البدعة هذه ، والتي تنامون عنها أفضل من (۱) التي تقو مون » .

قد يقال: هذا مسلم، وأن عمر وجد السبب الذى من أجله امتنع رسول الله قد زال ففعل ما فعل ، وليس فيه مخالفة لما شرع فى عهد النبوة . ولكن أى مصلحة جلبت من هذا العمل، وقد ادعيتم أنهم رضوان الله عليهم غيروا بعض الاحكام تبعا للصالح؟. والجواب أن المصلحة ظاهرة ؛ فان فى اتحاد الصفوف إشعارا باتحاد القلوب، وتوحيد الكلمة ، ومنعاً لتشويش الجماعات الكثيرة بعض .

ومن هذا النوع ما يفعل بضالته الإبل. فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يأذن فى التقاطها ، وخضب على السائل ، وبــتين له السبب ، وهو أنه لا حاجة اليه حيث ترد المــاء وترعى الــكلا ً حتى يلقاها ربها ، فــكانت تترك .

مضى الأمر على ذلك حتى جاء زمن عثمان رضى الله عنه فأمر بتعريفها وبيعها حتى إذا جاء ربها أعطى ثمنها ،كا رواه مالك فى الموطأ (أ) ، قال : سمعت ابن شهاب الزهرى يقول :كانت ضوال الإبل فى زمان عمر بن الخطاب إبلا مؤبلة ـ لا يأخذها أحد ـ تتناتج لا يمسكها أحد ، حتى إذا كان زمن عثمان أمر بتعريفها ، ثم تباع ، فإذا جاء صاحبها أعطى ثمنها ، فرسول الله لم يأذن بأخذها ، وابن عفان يأمر

<sup>(</sup>١) الموطأ بشرح الباجي حـ١ صـ ٢٠٧.

<sup>. 187 - 7 - (</sup>T)

بأخذها وتعريفها وبيعها . ولم أقف له على نص يبين وجهة نظره ، وليس من المعقول أن يفعل هذا مخالفا فعل رسول الله من غير سبب . ونحن نجزم بأنه رأى المصلحة فى ذلك ، ووافقه عليه الصحابة . فقد يكون تغير النفوس وامتداد الأيدى إلى أموال الناس هو السبب ، وربما ظن الرائى لتلك الإبل تغدو وتروح كل يوم من غير صاحب أنها فقدت ربها فيأخذها لنفسه . فرأى ابن عفان رضى الله عنه أن يحسم الداء من أساسه ، ويضرب على أيدى المستهترين ، فأمر بالاخذ والتعريف والبيع ، حفظا لأموال الناس .

مضى زمنه رضى الله عنه ، وجاء على بن أبي طالب رضى الله عنه ، فكان ما رواه الباجى فى شرحه على الموطأ عن مالك أنه قال : كان على بن أبي طالب قد بنى للضوال مربدا يعلفها فيه علفا لا يسمنها ولا يهزلها من بيت المال ، فن أقام بينة على شىء منها أخذه و إلا بقيت على حالها لا يبيعها . قال واستحسن ذلك ابن المسيب .

فتراه رضى الله عنه وافق ابن عفان فى مبدأ الأخذ حفظا لأموال الناس، ولكنه خالفه فى بيعها مبالغة فى الحفظ، حيث قد يكون لرب الإبل منفعة فى ذاتها تفوق منفعته فى ثمنها كما هو مشاهد معلوم لكل أحد؛ وإذا كانت هذه مصاحة المسلمين وبيت المال ينفق منه على مصالحهم، فرأى الإنفاق منه على تلك الضوال نفقة بقدر الحاجة بحيث لا يعجز بيت المال، ولا تهلك أموال الناس. فكل فعل ما رآه مصلحة ؛ وإن كان مخالفا فى ظاهره للص الذى كان معللا بعلة، وقد جد ما يدعو إلى تغييرها.

وقريب من هذا ما ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدّر الدية من الإبل وجعلها على عاقلة الجانى ، فلما ولى الفاروق رضى الله عنه نظر الى ما فعله رسول الله فرأى أن ليس كل الناس أمو الهم إبلا ، وأن إلزامهم مدفع الدية إبلا يلحقهم من أجله العنت والضيق ، وكان منه ما رواه مالك فى الموطأ (١) بلاغا أن عمر بن الخطاب قوم الدية على أهل القرى فجعلها على أهل الذهب ألى دينار ، وعلى أهل الورق اثنى عشر ألف درهم . قال مالك : فأهل الذهب أهل الشام وأهل مصر ،

<sup>(</sup>١) المنتق ج ٧ س ٦٨

وأهل الورق أهل العراق . وما رواه أبو داود (۱) بسند الى عمره بن شعيب عن أبيه عن جده قال : كانت قيمة الدية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمانمانة دينار أو ثمانية آلاف درهم ، ودية أهل الكتاب يو مئذ الاصف من دية المسلمين ؛ قال : فكان ذلك كذلك حتى استحلف عمر رضى الله عنه فقام خطيبا فقال : وألا إن الإبل قد غلت ، قال ففر ضها عمر على أهل الذهب ألني دينار ، وعلى أهل الورق اثنى عشر ألفا ، وعلى أهل البقر ما ثتى بقرة ، وعلى أهل الشاء ألني شاة ، وعلى أهل الذمة لم يرفعها فيا رفع من الدية .

ولست الآن بصدد تحقيق مذاهب الفقهاء، وأن كل ذلك يجوز أو بعضه فقط، أو أن القيمة هي هذه أو تلك، أو أن الإبل هي الاصل فقط أو أنها والذهب والفضة؛ وإنما يعنيني أن عمر زاد فيها تبعا لتغير قيمة الإبل، ونوع تبعا للمصلحه ورفعا لما يلحق الناس من الحرج لو كلفوا دفع ما ليس عندهم.

قد يقال: كيف تصح هذه الدعوى ـ دعوى التنويع ـ مع مارواه أصحاب السنن: أبو داود والترمذى وابن ماجه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى الدية من الورق اثننى عشر ألفا . الحديث؟ . والجواب: أن هذا الحديث فى سنده مقال كا قال الزيلعى فى نصب الراية (٢٠) . ولو سلمنا صحته فيكفينا زيادة عمر الثياب والبقر والغنم ... الح .

فعل عمر ذلك ، كما دو"ن الدواوين لما دعت إليها الحاجة وإن لم تكرف على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وبعد ذلك نظر الى أهل الديوان نظرة القبيلة الواحدة ؛ جمعهم الديوان بعد أن كانوا متفرقين فى قبائل عديدة ؛ صاروا يتناصرون بالديوان بعد أن كانت نصرتهم بالقبيلة ، فنقل رضى الله عنه الدية من العاقلة الى أهل الديوان لما علم أنها شرعت تخفيفا عن الجانى ، وأقرب الناس وأولاهم بتحمل ذلك من بهم النصرة ، فعل هذا بمحضر من الصحابة من غير تكير منهم . وليس ذلك بنسخ ، بل هو تقرير معنى، ودوران الحكم مع علته وهو النصرة ، وقد كانت بأنواع : بالقسامة ، والحلف والولاء ، فتغير الحال فى عهد عمر . ولهذا

<sup>(</sup>١) السأن ج ٤ ص ١٨٤

<sup>(</sup>٢) راجم نصب الراية ج ٤ ص ٣٦١

المعنى قرر . . . . . . . . . و كان اليوم قوم تنا ُصرُ هم بالحِرَ ف ، فعاقلتهم أهل الحرفة ، وإن كان بالحلف فأهله ... الخ .

ويشبه هذا النوع مارواه صاحب المدونة قال: قال مالك: بلغنى أن عمر ابن الخطاب كتب الى البُـلدان ينهاهم أن يكون النصارى واليهود فى أسواتهم صيارفة أو جزارين، وأن يقاموا من الاسواق، فإن الله تبارك وتعالى قد أغنانا بالمسلمين.

فقد منعهم من العمل مع نص الكتاب على حل ذبائحهم ، و جعْـ ل عمر نفسه إياهم صيارفة في الدواوين لمّــا دوّنها عند الحاجة ؛ ولمــا ذهبت الحاجة قال ما قال .

هدذا وقد روى عن الإمام مالك رضى الله عنه تعليل قول عمر بأنهم يتعاملون بالربا، فربما ظن من رآهم كذلك مع عدم إنكار المسلمين عليهم أن الربا حلال الله وعلى ذلك يكون مثالا للنوع الآتى، وهو وإنكان محتملا لهذا التعليل، إلا أن عمر رضى الله عنه علل بزوال الحاجة، فيكون ألصق وأقرب بهذا النوع.

## النوع الثالث

أفعــــال شرعها الله فى كتابه أو فعلها رسول الله فتراهم ينهون عنها فى بعض الاحيان، مع اعترافهم بمشروعيتها، دفعا لمفسدة تنرتب على فعلها .

من ذلك منع عمر رضى الله عنه من نسكاح المسلم للكتابية وقد عدها الله جلت قدرته فى عداد الحلائل: « والمحصنات من الذين أو توا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولامتخذى أخدان المائدة آية ه. وى الجصاص فى تفسيره (٢) « أن حذيفة تزوج بهو دية ، فكتب اليه عمر : أن خل سبيلها ! . فكتب اليه حذيفة : أحسرام هى ؟ فكتب اليه عمر : لا ولكنى أخاف أن تواقعوا المومسات منهن ! » يعنى العواهر .

وروى هذا الآثر الإمام محمدفى كتابه الآثار (٢٠)، عن ابراهيم عن حذيفة , أنه تزوج بيهو دية بالمدائن، فكتب اليه عمر : أن خل سبيلها، فكتب إليه : أحرام يا أمير

<sup>(</sup>١) كي هذا التعليل الشاطي في الاعتصام ح ٣ س ٢٧٤

<sup>(</sup>۲) ج ۲ س ۲۹۷ (۳) س ۲۵

المؤمنين؟ فكتب إليه عمر: أعزم عليك أن لا تضع كتابى هذا حتى تخلى سبيلها، فإنى أخاف أن يقتدى بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكنى بذلك فتنة لنساء المسلمين! «قال محمد: «وبه نأخذ؛ لا نراه حراما، ولكنا نرى أن ميختار عليهن نساء المسلمين، وهو قول أبى حنيفة ».

فق هذا الأثر بروايتيه يمنعه من المباح خشية ما يترتب عليه من الضرر، سواء كان الوقوع فى نـكاح المومسات منهن، وفيه من المفاسد ما لا يخفى: اختلاط فى الأنساب حيث لا تتورع، وضياع للأولاد بإفساد أخلاقهم لما شربوا لمن الفساد ونبتوا فى منبت الفـجور، أو تتابع المسلمين رغبة فى جمالهن، فتترك المسلمات بلا زواج فيقعن فيا حرمه الله.

ولقد أصاب الفاروق في رأيه ، وصدقت الآيام نبوء ته ، وأجيبت لرسول الله دعو ته ، أصاب الله بك يا بن الخطاب ، وحدث ماكان يخشاه لما رغب الناس عما أشاربه . فانظر معى - يرعاك الله - إلى ما وقع فيه المسلمون الآن من عدهم هذا الفعل من مفاخرهم ، حتى أضحى الرجل الذي يحوز أجنبية موضع إجلالهم ، موسو ما عندهم بأنه عريق في المدنية !. وعلى العكس من ذلك من يتروج المسلمة يوسم بال أخر وعدم مسايرته لا أموس النقدم والرق في نظرهم . ثم انتقل بعد ذلك لترى وتسمع نتيجة الاندفاع في هدذا التيار الجارف ؛ تحكم في الرقاب ، خروج عن حدود الإسلام بالخضوع لعادات غير إسلامية ، والعكاس الآية بتفلت القوامة من يد الرجل بعد أن ملكه الله إياها ، وجعلها درجة التفضيل بينه و بين المرأة ؛ وهم مع الرجل بعد أن ملكه الله إياها ، وجعلها درجة التفضيل بينه و بين المرأة ؛ وهم مع والحياة و نظامها ، والبيوت و تنسيقها ... و من فاته التزوج منهن لجأ إلى المربيات حتى طبح النش و بطابع غير إسلامي ، وأصبح الشبان ينظرون لمن عنده بقية عا بق من دين الله ، كالصلاة والصيام ، نظرة السخرية والازدراء ، عا يما القلوب أسى ، والنفوس حسرة على ما أصاب المسلمين في دينهم وقوميتهم !.

بعد ذلك لعل سائلا يقول: إن هذا الآثر ميخال عليه عدم الصحة، ولا أدل على ذلك من اختلاف روايتيه والقصة واحدة، فهو أقسرب إلى الخطأ منه إلى الصواب. والجواب: أن لاتضارب بحمد الله، فالقصة واحدة: ولعلى الفاروق

كتب له كتابين، وفى كل معنى يصح أن يكون علة للمنع، أو يكون كل ذلك ما حواه الكتاب، إلا أن بمض الرواة سمع بعضه فرواه، والآخر سمع الباق فحدث به، ومثل هذا ليس غريبا عن فعل الرواة كما هو مشاهد فى الحديث، فلاوجه للشك فى هذا الأمر الحاسم الذى لو عمل به المسلمون فى كل أزمنتهم لما رأيتهم فى هذا الضعف، ولما تردّوا فى تلك المهواة التى عز النجاة منها.

ونحن لو رجعنا بهذا الحمكم إلى أصل تشريعه والظروف التى أحاطت به عند نزول القرآن، وجدنا حالة أخرى تباين حالتنا التى نحن عليها الآن: فقد كان المسلمون يسافرون إلى أرض غير أرضهم المجهاد في سبيل الله ، وليس هناك من المسلمات ما يكفيهم مع حاجتهم الى الاختلاط بأهمل المكتاب لبث الدعوة ونشر دين الله ، وليس أجلب المسمع وقبول المكلام من السكن الذي يرفرف على الزوجين طوال مدة الحياة ، والمسلمون يومئذ أقتوياء الإيمان لا يخشى عليهم فتنة النساء، كيف ورسول الله بين أظهرهم ؟ هذه عوامل مجتمعة ، في وسطها أباح الله نكاح الكتابية ، مضافا إلى ما يحدثه ذلك الحل من التطييب المهوب أهل الكتاب والحد من ثورة الخلاف بينهم وبين المسلمين : من عرف ذلك بان له أن حمل الكتابية وضعه الله موضع الحاجة في وقت جلب على المسلمين المصالح أن حمل المفاسد ، فأذا نصنع وقد غدا أداة لهدم الإسلام ، ومعولا ينقض بناه ، لبنة لبنة على مر السنين والأيام ؟

قد يقال: لوكان الأمركما تقول ، وأنه شرع فى حالة خاصة وقد زالت عندما قوى الإسلام وكثرت المسلمات ، لصرح الشارع بنسخه عندئذ ، وذلك لم يثبت بعد . والجواب : نعم لم ينسخ ، ولسنا ندعى نسخا ، ولا أنه غير مشروع ، ولكنا نقول: إن شرعية هذا النكاح ليست مقصودة لذاتها ، بل شرعت لمصالح خاصة ، فإذا وجدنا العمل به يلحق بالمسلمين الضرر منعناه .

مثال آخر: شرع الله قصر الصلاة فى السفر، وقصر رسول الله صلى الله عليه وسلم و الخليفتان من بعده، فلما كان زمن عثمان حدث ما رواه سالم مولى عبد الرحمن (۱) بن حميد أن عثمان بن عفان أتم الصلاة بمنى ثم خطب الناس فقال:

<sup>(</sup>١) كنز العال حة صـ ٢٤٠ ، ٢٤٠

وأيها الناس! إن السنة سنة 'رسول القصلي الله عليه وسلم وسنة 'صاحبيه، ولكن حدث العام من الناس، فحفت أن تستشوا ، وروى عن الزهرى أنه قال : وإن عثمان أثم الصلاة بمنى من أجل الاعراب لانهم كثروا عامئذ، فصلي بالناس أربعا ليعلمهم أن الصلاة أربع ، . وعن ابن جريج قال : سأل حيد الضمرى ابن عباس فقسال : إنى أسافر فأقصر الصلاة فى السفر أم أتمها ؟ فقسال ابن عباس : ولست تقصرها (۱) ولكن تمامها وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم . خرج رسول الله على الله عليه وسلم آمنا لا يخاف إلا الله فصلى اثنتين حتى رجع ، ثم خرج عرب آمنا لا يخاف إلا الله فصلى ركعتين حتى رجع . ثم خرج عمر آمنا لا يخاف الا الله فصلى دكعتين حتى رجع . ثم خرج عمر آمنا لا يخاف أبو ابكر آمنا لا يخاف إلا الله فصلى دلك عثمان ثائى إمارته أو شطرها أبع ماخذ بها بو أمية ،. قال ابنجر بج : فبلغنى أنه أوفى أربعا بمنى فقط من أجل أن أعرابيا ناداه فى مسجد الخيف بمى : يا أمير المؤمنين ما ذلت أصليها ركعتين منذ رأيتك عام الاول صليتها ركعتين ، فشي عثمان أن يظن جهال الناس الصلاة ركعتين ، وإنما كان أوفاها بمنى. وعن ابن عمر قال : صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمى ركعتين ، ومع عمر ركعتين ، ومع عمر ركعتين ، ومع عثمان صدرا من خلافته ، ثم صلاها أربعا .

وروى فى بعض الروايات عنه أنه لما قيل له فى ذلك ، قال : « بلى ولكنى أمام الناس فينظر الى الاعراب وأهل البادية أصلى ركعتين فيقولون : هكذا فرضت ، . فهذا عثمان يترك القصر المشروع لما يترتب عليه من مفسدة تغيير فسرائض الله لما أخبره ذلك الجاهل بأنه داوم على القصر من غير سفر ظا منه أن هذا فرضها ، خصوصا وقد كثر الاعراب عامئذ .

ومن هـذا النوع منعهم من متعة الحج التي أباحها رسول الله صـلى الله عليه وسلم. روى مالك في الموطأ (٢) عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب قال:

<sup>(</sup>١) مماه ما يغمل في السفر من صلاة الركعتين هو تمام الصلاة في السفر وهو ما شرع فيه وليس هناك إثمام في السفرختي يقال إن هذا قصر له . وهو حجة لمن يقول إن القصر عزيمة .

۲۳۱ ملنتق ح۲ صه ۲۳۲.

افصلوا بين حجكم وعمرتكم ، فإن ذلك أتم للحج أحدكم ، وأتم لعمرته أن يعتمر
 في غير أشهر الحج ، . رواه البيهق (١) أيضا بهذا اللفظ بتغيير يسير .

وروى هدذا الآثر بروايات أخرى، منها أنه قال: « إنكم إذا رأيتم العمرة في أشهر الحج خلت الكعبة من الحجاج فكانت كبيضة فارقها فرخها ؛ إنكم إذا اعتمرتم في شهر حجكم رأيتموها مجدزئة عن حجكم فقدرع حجكم وكانت قابية تو ب عامها، والحج بها من بها الله، يريد خلا الحج من الناس، وكانت كمقشر البيضة إذا خرج منها الفرخ.

ومنها انه قال: «علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلما وأصحابه ولكن كرهت أن يظلوا بها معرسين تحت الاراك ثم يرجعوا بالحج تقطر رموسهم الخ. فهذه الروايات تفسر لنا مراده من النهى فى قوله: «متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله على الله على وأنه أراد به غير الحتم والتحريم. ولكن يشكل عليه قوله « وأعاقب عليهما ». ولعله رضى الله عنه قصد به التهديد والتخويف وإن كان فى متعة النساء على حقيقته . فها هو قدر عمد الى الامر المباح ونهى عنه مبينا سبب ذلك النهى وعلته ، وهو ما يترتب على الفعل من المفاسد .

وهذه الآثار بعضها يفيد أن النهى عن فعل العمرة، فى أشهر الحج مطلقا ، لما يرتب على ذلك من اتخاذه ذريعة الى الاكتفاء بها عن الحج ، وفيه تعطيل لشعائر الله ؛ والآخر يفيد قصر النهى عن التمتع المعروف بين الفقهاء ، وهو الإهلال بعمرة وبعد الإتيان بأفعالها يحل إلى وقت الحج ، ثم يهل بالحج : مرهت أن يظلوا بها معرسين تحت الاراك، ثم يرجعوا بالحج تقطر رءوسهم ، وفي هذا إيثار لشهوات النساء على البقاء في طاعة الله بالإحرام .

يقول الباجى تعليقا على هذا الآثر: « إن هذا الحديث يدل على أن عمر رضى الله عه لم يكن نهيه عن المنعة على وجه التحريم لها على الإطلاق ، وإنماكان إما على وجه الكراهة لنفضيلها على الإفراد الذى هو أفضل، أو للاجتزاء بالدون وإيثار التمنع بالنساء إلى وقت الوقوف؛ وإما على وجه التحريم لمن أراد فسخ الحج إلى عمرة ليتمتع بها إلى الحج. ولو أراد تحريم المنعة على الاطلاق لما قال:

<sup>(</sup>١) السن ال-كبرى - ٧ م ٢٦٦ .

وإنه أتم لعمر تـكم ، بل كان يقول : إنه لا يجوز الاعتبار فى أشهر الحج لمر. أراد الحج ، اه .

وعلى كل حال فالمقصود أنه نظر إلى ما يحصّل المصلحة ويدفع المفسدة و فعَّلهَ وإن خالف المسنون ، أوأنه رأى أن التمتع رخصة والرخص إذا أدى فعلما إلى مفسدة كتغيير فرض من فروض الله يجب تركها .

والأثر الآتى يبين الساأن هدا الامر لم يفكر فيه عمر وحده وأن الجميع وافقه ، بل كان موضع خلاف حسب اختلاف النظر . روى ابن القيم (() « أن عثمان رضى الله عنه لما ذكر له التمتع بالعمرة ، قال : أتموا الحبج وأخلصوه فى أشهر الحبج ، فلو أخرتم هذه العمرة حتى تزوروا هذا البيت زورتين كان أفضل ، فإن الله قد و سع فى الحسير . فقال له على رضى الله عنه : عمدت إلى سمنة رسول الله صلى الله عليمه وسلم ، ورخصة رخص الله للماد بها فى كتابه تضيق عليهم فيها وتهى عنها ، وكانت لذى الحاجة والنائى الدار ! ثم أهل على بعمرة وحج معا . ؛ فأقبل عثمان على الناس ، فقال : « إنى لم أنه عنها ، إنما كان رأيا أشرت به ، فن شاه أخذه ، و من شاء تركه . .

فهذه المحاورة تبين لا اختلاف وجهات نظرهم فيه ؛ فعثمان رأى أن الإباحة كانت معللة بالضيق وعدم السعة ، فلما وسع الله عليهم ينبغي أن يفردوا كل واحد مهما يسفركي تعم المنفعة لساكني تلك الديار ، ويزيد أجر المعتمر . وابن أبي طالب يرد عليه بأن ما فعله ضيّة على الناس حيث رخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذه الرخصة لأجل النائي والبعيد الذي يجد المشقة بالغة في سفره مرتين ، وأن السعة لا تصح أن تكون مغيرة لهدذا الترخص . وهنا يقوم عثمان رضي الله عنه ، ويوضح رأيه مبينا أن نهيه ليس للتحريم ولا للمنع ، ولكن على وجه الإرشاد لمها رأى من المصلحة الراجحة عنده .

ومن هـذا النوع ما فعله عمر بموافقة الصحابة رضوان الله عليهم فى قسمة الغنيمة، مخالفين بعض ماكان على عهدرسول الله صلىالله عليه وسلم لمصلحة الامة

<sup>(</sup>١) إعلام للوقمين ج ١ س ٦٥ .

وحفظ كيانها لما وجدوا أن التقسيم لو سار على ما كان عليه لاصاب الامة من جراء ذلك ما أصابها ، بل لانقلب ما يظن نفعه ضررا عليهم .

ولما كان هذا الحسكم موضع نزاع بين العلماء فيما بعد، وطال السكلام فيه حتى كاد يخرج عن حقيقته ، رأيت ـ بعون الله ـ أن أشرح هنا ، نشأ ذلك النزاع ، مبينا حقيقة ماكان عليه العمل قبل زمن عمر ، لاضع له صورة واضحة أمام القارىء السكريم ، فأقول :

أنزل الله سبحانه وتعالى فى الأموال التى يصيبها المسلمون مر\_ الكفار ثلاث آمات :

آية الانفال: . واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربي واليتامي والمساكين وابن السبيل ـ الآية . وهي فيما حصل لهم يقتال . وقد بين الله تقسيمه بأنه للغانمين بعد الخس .

وآيتى النيء فى سورة الحشر؛ أبان فى الآية الأولى ، وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير ، أن هذا النوع حصل بغير قتال ، وهو خاص برسول الله ينفقه كيف شاء ، وكانت فى أرض بنى النضير ، كما روى عن ابن عباس وقتادة والزهرى ويزيد بن رومان وغيرهم .

وفى الثانية ، وكانت فى بنى قريظة « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يسكون دولة بين الاغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا، واتقوا الله إن الله شديد العقاب . للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون . والذين تبوؤا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أو توا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم تحصاصة ، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون . والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سيقونا بالإيمان ، ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا إنكرءوف رحيم . الذين سبحانه أن هذا المال مما أفاءه عليهم ، شم بين كيفية تقسيمه معللا ذلك ،

<u>-- وم</u> --

ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم فتح خيبر ، فاختلف النقل : هل فتحت عنوة أى قهراً ، أو فتحت صلحاً ، أو تر ثها أهلها بغير قتىال ، أو فتح بعضها صلحاً وبعضها جلاء أهلها عنها بغير قتال ؟ وهل قسمها رسول الله كامها ، أو قسم بعضها وأبتى بعضها أعطاه الإهلها بالشطر من ثمارها ؟ .

فن قائل إنها فتحت عنوة وقسمت كاما ؛ ومن ذاهب إلى أنها فتحت عنـوة وقسم بعضها وأبقى البعض الآخر ؛ وفريق ثالث يدعى أن بعضها فتح عنوة وهو الذى قسم ، وبعضها فتح صلحاً وهو الذى ترك فى أيدى أهلها .

فالطحاوى وأبو داود والبيهق يرجحون أنه صلى الله عليه وسلم قسم بعضها وأبق الآخر. يقول الطحاوى (۱) بعد أن روى عن عمر أن رسول الله قسمها: وعن ابن عباس أن رسول الله أعطى خيبر بالشطر، ثم أرسل ابن رواحة فقاسمهم، وعن ابن عمر مثل ذلك، وعن جابر أن رسول الله أقر أهل خيبر عليها. قال: فثبت بما ذكرنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن قسم خيبر بكالها ولكنه قسم طائفة منها على ما احتج به عمر في الحديث مع المخالفين، وترك طائفة منها فلم يقسمها على ما روى عن ابن عباس وجابر وابن عمر. ثم قال: فعلم من ذلك أن

له أن يقسم العقار وله تركه إن رأى ذلك صلاحا بالمسلمين . .

والذى أراه صوابا: أنها فتحت كابا عوة \_ أى قهرا وغابة بقتال ـ كما رواه وصححه ابن عبد البر ، وغلقط موسى بن عقبة فى روايته عن الزهرى أن بعضها فتح صلحا ، وبتين منشأ غلطه من أنه من جهة الحصنين اللذين أسلمهما أهلهما فى حقن دمائهم وهما: الوطيح والسلالم (٢) لانهم لما أيقنوا بالهلكة سألوه صلى الله عليه وسلم أن يستيرهم وأن يحقن دماءهم ففعل صلى الله عليه وسلم ذلك . ولان ابن إسحاق روى عن الزهرى أنها فتحت كلها عنوة ، وأنها قسمت كاما كما رواه مالك فى الموطأ \_ راجع فتح القدير .

<sup>(</sup>١) شرح معانى الآثار ٧٠ ص ١٤٤ .

<sup>(</sup>٢) ضبطها كذلك في لسان العرب وعبارته السلالم هي بضم السين وقيل بفتحها :حصن من حصون خبير ويقال فيه السلاليم ا ه ( ح ه ١ ص ١٩٢ ) الطعبة الاميرية .

وأما ما قاله الطحاوى ومن معه فهو وإن كان يجمع الآثار الواردة في الباب كا قيل ، إلا أنه يرده الآثار الصحيحة فيا صنعه عمر رضى الله عنه حيث لم يرد فيها شيء من ذلك ، بل الذي قاله فيها ، لولا كذا لقسمت كل بلد يفتح كا قسم رسول الله خيبر ، ولو كان هذا التقسيم المدعى ثبت عن رسول الله لتمسك به عمر في احتجاجه على المخالفين ، ولقال المخالفون : قسم النصف وأبق النصف كا تريد اقتداء بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم . لوكان شيء من هذا حصل القل إلينا ، ولو صح لكان قاطعا للنزاغ ، ولما قال لمخالفية في مناظرته لهم : إنه رأى ؟ إلينا ، ولو صح لكان قاطعا للنزاغ ، ولما قال الحالفية في مناظرته لهم : إنه رأى ؟ بأسيافنا على من يأتى بعدنا ولم يشهد القتال ! . ألم يكن في القوم جابر وابن عباس بأسيافنا على من يأتى بعدنا ولم يشهد القتال ! . ألم يكن في القوم جابر وابن عباس وابن عمر ، فيرووا للمخالفين ما فعلد رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر من إبقاء شطرها ؟ . ولما لم يكن شيء من ذلك علمنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قسم خيبر كاما بعد أن فتحها عنوة .

إذا تمهد هذا نقول: كان حكم الغنيمة التقسيم، لا فرق بين أرض وغيرها، كما صرح به الكتاب الكريم، وفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم . . . فلننظر بعد ذلك الى ما فعله الخليفة الثانى، رضى الله عنه، في الغنائم :

روى البخارى عن أسلم مولى عمر قال: قال عمر: « أما والذى نفسى بيده لولا أن أترك آخر الناس بَبّانا ليس لهم من شىء ما فتحت على قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر ، ولسكن أتركها خزانة لهم يقتسمونها. (البّـبّان: هو المعدم الذى لا شىء له. والمعنى لولا أن أتركهم فقراء معدمين لا شىء لهم أى متساوين فى الفقر ، لفعلت مافعله رسول الله فى ذلك ) كما قاله الطبرى .

وروى أبو يوسف فى كتاب الخراج (۱) بعد أن حكى رأى عمر فى قسمة العروض على المقاتلة وإبقاء الارض ووضع الخراج عليها، قال: حدثنى غير واحد مر. علماء أهل المدينة قالوا: لما قدم على عمر بن الخطاب رضى الله عنه جيش العراق من قبل سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه ، شاور أصحاب محمد فى تدوين الدواوين والتفضيل فى العطاء، وشاورهم فى قسمة الارضين التى أفاء الله على المسلمين

<sup>(</sup>۱) ص ۱ ا وما بعدما .

فقال عمر: ماهو إلا كما تقول، واستأرى ذلك، والله لايفتح بعدى بلد فيكون فيه كبير نيل، بل عسى أن يكون كلا على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها فما يسد به الثغور، وما يكون للذرية والارامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق ؟! فأكثروا على عمر رضى الله عنه وقالوا: تقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا ولابناء القوم ولابناء أبنائهم ولم يحضروا! فكان عمر رضى الله عنه لايزيد على أن يقول: هذا رأى. قالوا: فاستشر . فاستشار المهاجرين الاولين فاختلفوا، فأرسل إلى عشرة من الانصار من أشرافهم ورؤسائهم فأخبرهم برأيه فوافقوه عليه، وكان مما قاله لهم: وقد رأيت أن أحبس الارضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج، إلى أن قال: أرأيتم هذه الثغور لا بدها من رجال يلزمونها؟ أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لابدلها من أن تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجرى عليهم ما يتقوون به، وإلا رجع أهل الكفر إلى مدنهم! فقالوا: قد بان الأمر . فأم بوضع الخراج.

ثم قال أبو يوسف ؛ حدثنى الليث بن سعد عن حبيب بن أبى ثابت قال : إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وجماعة المسلمين أرادوا عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن يقسم الشام كما قسم رسول الله صلى الله عايه وسلم خيبر ، فقال عمر رضى الله عنه : وإذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم ، .

ثم قال: حدثتی محمد بن اسحاق عن الزهری رضی الله عنه أن عمر رضی الله عنه استشار الناس فی السواد حین افتتح فاختلفوا و مکثوا علی ذلك یومین أو ثلاثة ، ثم قال عمر رضی الله عنه : قد و جدت حجة : و استدل بآیات سورة الحشر ،و الذین جاموا من بعدهم ، الآیات .

فهذه الآثار تبين لنا وجهة نظر الفـاروق رضى الله عنه فيما ذهب إليه ؛ فهو يسلم لهم أن هذا المال بما أفاء الله على المقاتلين بأسيافهم ، وأن حكمه التقسيم كما فعل رسول الله و نطق به القرآن الكريم ، ولكنه ببين المانع منه ، فيقول : فكيف بمن يأتى بعدكم ؟ و ماذا يصنع بهذه البلاد التى تفتح و هى محتاجة إلى نفقة ، مبينا بذلك ما يترتب على التقسيم من الضرر العام الذى يلحق المسلمين فى حاضرهم ومستقبلهم ، ويعترف مع هذا بأنه رأى لا نص فيه . ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قعل بخير غير التقسيم لا حتج به عليهم ، ولقال إن رسول الله ترك نصف خيبر لمصلحة المسلمين وأنا أرى إبقاء أرض السواد كلها لتلك المصلحة ، ولا شحصر نزاع المخالفين فى إبقاء الكل أو البعض لا فى أصل الترك .

ثم إن الأثر الأول ليس فيه أن احتج بهذه الآيات، ولا الثاني، بل فيهما شرح لرأيه وأنه لمصلحة المسلمين فسلموا له. وفي الثالث بعد حكاية النزاع قال: قد وجدت حجة في تركه قول الله تمالي « والذين جاءوا من بعدهم » . . . الآيات ، وفي النفس منه شيء، وإن رواه غير واحد ؛ لأن سياق الآيات لا يعطي هذا المعني ، بل هو تـكلف ظاهر لا تقبله بلاغة القرآن، ولا يساعده ما روى في سبب النزول، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم لمـا أراد تقسيم مال بني النضير الذي جاءهم بغير قتال على المهاجرين حيث لم يكن لهم إذ ذاك مال، نازع بعض الانصار في ذلك ظنا منهم أن لهم حقاً فيه كمال الغنيمة ، فعاتبهم الله عز وجل فى ذلك فقال : . وما أفاء الله على رسوله منهم . . . الآية ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : . إن إخوانكم قد نركوا الاموال والاولاد وخرجوا إليكم، فقالوا: أموالها بينهم قطائع، فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غير ذلك ؟ قالوا : وما ذلك يارسول آلله ؟ قال : . هم قوم لا يعرفون العمل قتكفونهم و تقاسمونهم الثمر ، قالوا : نعم يارسول الله . فنزلت هذه الآيات قاطعة للنزاع ، مبينة أن هذا المال ليس لهم فيه حق ، لانهم لم يوجفوا (١) عليه بقوتهم . وكأن سائلا سأل \_كما يقول المفسرون في مثل هذا \_: إذ لم يكن لنا حق فكيف يصرف؟ فقال « فلله وللرسول ولذى القربي ، الآية ، معللا هذا التقسيم بأن لا يكون منداولا بين الاغنياء منكم أيها الانصار ، لأن المهاجرين لم يكن فيهم غنى . ثم أمرهم بامتثال أمر الرسول ونهيه مذيلا ذلك بأنه

 <sup>(</sup>١) الايجاف: أصله : النحريك . والمراد هنا الحركة في السير إليه . قال فتادة :
 د فما أوجنتم عليه من خيل ولا ركاب » : ما فطعتم واديا ولاسيرتم إليها دابة . وقال أبوعبيد .:
 الايجاف الابضاع يدى الاسراع .

سبحانه شديد العقاب لمن خالفه . ثم أردف هذا ببيان السبب الذى من أجله قسمه على المهاجرين دون غيرهم بأنهم فقراء تركوا أموالهم وديارهم ابتغاء فضل الله ورضوانه . فيكون قوله و للفقراء المهاجرين ، بدلامنقوله : لذى القربى ، وما عطف عليه . ثم أعقب ذلك بمدح الانصار لما رضوا بحكم رسول الله وآثروا المهاجرين بهذا المال عند تخييرهم فقال و والذين تبوؤا الدار ، أى المدينة و والإيمان من قبلهم ، أى قبل هجرتهم ، لأن الانصار لم يسبقوا المهاجرين بالإيمان ؛ هؤلاء يحبون من هاجر إليهم ولا ينقمون عليهم ما أخذوه بل يؤثرون على أنفسهم ولوكان بهم حاجة . ثم ختم الآيات بمدح الذين جاءوا من بعدهم ، أى الذين جاءوا الى المدينة مهاجرين بعد هؤلاء السابقين الذين قسم عليهم المال ، أو الذين جاءوا الى الموجود من بعدهم ، وهم التابعون ومن يليهم ، يدعون لمؤلاء السابقين بالغفران وبتطهير قلوبهم من الغل والحقد والحسد عليهم بسبب (۱) ما أخذوه .

وبهذا التفسير تتماسك الآيات، وتتفق وسبب النزول، ويظهر معناها واضحا جليا. ومخالفة كثير من المفسرين له لا يطعن فى صحته إذا علمنا أن هؤلاء المخالفين سلكوا فى تفسير الآيات مسلكا مذهبيا، كل يريد إخضاع كلام الله لمذهبه، ويجعل منه السند القوى له فيما يدعى.

على أن هؤلاء المذهبيين غفلوا عما قرروه فى الفيء ، فأنه عندهم غير الغنيمة التى فيها الكلام ، وحكمه غير حكم الغنيمة . ونزاع الصحابة كان فيها أصابوه بقتلل من أرض العراق . ولو كان فينًا أخذوه بغير قتال لما تنازعوا ، ولما كان لهم وجه للخلاف ، حيث يفعل الإمام بالنيء مايراه مصلحة للامة ؛ إما بأعطائه لفريق دون غيره كما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو بتركه لمصالح المسلمين .

و إنما أطلت الكلام فى هذا المثال لما رأيت محاولة بعض الفقها. أن يجعل ما فعله عمر هو عين ما فعله رسول الله فى خيبر ، أو يؤول فى الآيات تأويلا بعيدا كما فعله الجصاص فى تفسيره حتى بجعل منها سندا لفعل عمر رضى الله عنه .

١١) رأجع تفسير ابن جرير حـ ٢٨ صـ ٢٨ وما بعدها .

وكل هذه التكلفات للفرار من القول بأن بعض الاحكام يتبع المصلحة ويدور معها ويكفينا ردا عليهم تأويلاتهم البعيدة التي لا تتفق وبلاغة القرآن.

بعد ذلك قد يقال: إن هذا الوجه من التفسير يخالف ما قدمته من أن الآية الأولى نزلت فيما أفاءه الله على رسوله من أرض بنى النضير ، وأنها جاءت بغير قتال ، وأن الآية الثانية فيما أفاءه عليهم من قرى بنى قريظة ، ولم تصرح الآية أنها بقتال أو بغيره.

والجواب: أنه لا مخالفة بينهما؛ لأن كون الآية الأولى صرحت بأنه بغير قتال وسكتت الثانية ، وأن الأولى فيأرض بن النضير والثانية في قرى بني قريظة ، لا يجعلهما متغاير تين لجواز أن يكون دذا الحكم عاما في المالين ، وأنه حصل بغير قتال ، واكتنى بالتصريج في الآية الأولى بأنه بغير قتال ، وببيان حكمه من النقسيم في الثانية . ويجمع الكل أنه في وكل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أولاً ، ثم شرع تقسيمه على الوجه المبين في الآيات ثانيا ، كما أشار اليه ابن جرير في تفسيره .

على أن هذا الآثر الذى رووه فى احتجاج عمر بهذه الآيات على رأيه ، من رواية محدد ابن إسحاق عن الزهرى ، وهو لا يصلح للاحتجاج به لما قرره علماء الجرح والتعديل فيه من أنه مدلس إذا عنعن . وهو هنا كذلك .

ولو فرصنا صحة الآثر، ولمن عمر احتج بآيات النيء، فيكون ذلك عندنا ـ والله أعلم ـ من ناحية تأييد رأيه بالتعليل المذكور فيها، وهو أن لا يكون متداولا بين الاغنياء ويحرم منه الفقراء. وهذا - كما ترى ـ يلتقى مع تعليله المنقول عنه في الآثار الكثيرة لا من جهة أنه جعل هذا النوع من المال الذى تنازعوا فيه وهو الغنيمة من جنس المال المذكور في تلك الآيات وهو النيء: كيف وهما نوعان مختلفان كل له حكم خاص بصريح الكتاب الكريم؟ والاحتجاج على هذا الوجه سائغ لا يتعارض مع قوله رضى الله عنه: إنه رأى ، لولا كذا لقسمت الح.

والآثر الآتى يبين لـا أن هذا الأمر لم يفكر فيه عمر وحده أولا ، بل أشار عليه به غير واحد من الصحابة . روى أبوعبيد في كتاب (۱) الأموال من طريق أبي اسحاق عن حارثة بن مضرب عن عمر « أنه أراد أن يقسم السواد ، فشاور في ذلك فقال له على رضى الله عنه : دعه يكون مادة للسلمين ، فتركه » . وأخرج أيضا من طريق عبد الله بن أبي قيس « أن عر أراد قسمة الأرض ، فقال له معاذ : إن قسمتها صار الربع العظيم في أيدى القوم يبيدون ، فيصير الى الرجل الواحد أو المرأة ، ويأتى قوم يسدون من الاسلام مسداً ولا يجدون شيئا ؛ فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم . فاقتضى رأى عمر تأخير قسم الارض وضرب الخراج عليها للغانمين ولمن يجيء بعدهم » .

وقريب من هذا النوع ما رواه عبد الرزاق(١) عنسفيان الثورى عن عبد الله ابن دينار قال : سمعت ابن عمر يقول «كنت أبتاع إن رضيت حتى ابتاع عبد الله ابن مطيع نجيبة (١) إن رضيها ، فقال : إن الرجل ليرضى ثم يدعى ، فكأ نما أيقظى ، فكان يبتاع ويقول : ها إن أخذت » .

فهذا ابن عمر الذى اشتهر عنه التقيد بالنصوص غالبا ، يرجع عرب اشتراط الحنيار المشروع لما قيل له: إن الرجل ليرضى ثم يدعى ، سداً الذريعة الفساد والدعاوى الباطلة التى يتفن الناس فيها . وهذا دليل قوى على تغير الاحكام بتغير المصالح والازمان ؛ فقد كان يشترط أولا عند ما كان الصلاح عاما فى الناس والإيمان قويا عندهم ، رادعا لهم عن التلاعب بهذا الشرط ؛ فلما تغيرت النفوس وظهرت الدعاوى الباطلة ، امتنع من هذا الاشتراط ، وصاريقول لمن يشترى منه : وظهرت الدعاوى الباطلة ، امتنع من هذا الاشتراط ، وصاريقول لمن يشترى منه : ها إن أخذت ، أى هاهو أمامك أبيعك إياه فى الحال فخذه و إلا فرده الآن .

# النوع الرابع

أحكام زاجرة اقتضتها الحالة لم تكن فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ قضوا بها دفعا لمفسدة متحققة أو مظنونة وإن أدى الى تخصيص النص أو ترك لظاهره. وهذا باب واسع، وهو ما يسمونه السياسة. وأمثلته كثيرة، نقتصر على ذكر بعضها مع شرحها.

<sup>(</sup>١) نيل الاوطار ج ٨ ص ١٢٠

<sup>(</sup>٢) الحلى ح ٨ ص ٣٧٣ (٣) النجيبة هي الناقة المتيقة التي يسابق عليها .

" المثال الأول: مسألة الطلاق الثلاث، وإيقاعه، وموقف عمر رضى الله عنه من ذلك.

كان الناس فى الجاهلية وصدر الاسلام يطلقون ويراجعون من غير حصر فى عدد، حتى تضررت النساء وشكين الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنول الله سبحانه قوله: « الطلاق مرتان ... ، الآيات، مبينا طريقة الطلاق الصحيحة التى تقطع دابر فوضى الجاهلية ، محددا عدد الطلقات بالثلاث ، وأباح للزوج فى الأوليين الرجعة فى العددة والعقد بعددها من غير توسط زوج آخر ، وجعل ذلك شرطا بعد الثالثة ، شم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ينبغى أن يكون عليه من كونه فى طهر مثلا .

امتئل الناس لهذا التشريع ، فزال العنت ، واطمأنت النفوس ، حتى إذا ما أخطأ أحدهم الطريق وطلق ثلاثا فى مجلس واحد ، وظن أن المكل واقع لامحالة ، وأن طريق الرجعة قد أغلق أمامه ، جاء إلى رسول الله شاكيا نادما فيبين له صلوات الله وسلامه عليه الحمكم الصحيح ، وأن الذى وقع هو واحدة ، وأن باب الرجعة لم يغلق بعد . وفى بعض الروايات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غضب وقال : وأياعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم ؟ ! هى واحدة ، .

سلك الناس هذه الطريقة المثلى طوال زمر... النبوة وعهد الحليفة الأول وسذين من خلافة عمر ، ثم تغيرت الأمور وتبدلت الاحوال ، فخالف الناس وتتابعوا في إيقاع الطلاق غير المفرق ، ورغبوا عن تيسير الشارع الحكيم . خشى ابن الحطاب رضى الله عنه عاقبة الأمر إن هو تركهم ، ففكر وشاور \_ وتلك عادته \_ في عقاب يردع المتهاونين ويزجر المتسرعين الراغبين عن شرعة الله ؛ وكان ما حدّث به ابن عباس رضى الله عهما ، كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة ، فقال : عمر بن الخطاب : إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم . فأمضاه عليهم ، رواه مسلم وأحمد والحاكم . وفي رواية الطحاوى من طريق طاوس ، قال ابن عباس : فلما كان زمان عمر رضى الله عنه ، قال : , أيها الناس قد كانت لم في للطلاق أناة ، وإنه من تعجل أناة الله في الطلاق أزمناه إياه ، .

فهذا الآثر يبين لنا حكمة مشروعية الطلاق مفرقا، وهي تيسير الله برفع الحرج الذي يلحق المطلق لو بانت منه امرأته مرة واحدة، فلعله يراجع نفسه لما تذهب عنه تُورة الغضب. ولما وجد عمر فيهم رغية عن هذا التيسير، وهذا الإحسان من الشارع ووقعوا في المخالفة، عاقبهم لممنثلوا ...

انزَجرَ الناس إلى حين . ثم عادت الفوضى ، وتتابع الناس ، بل تفننوا في الطلاق بصيغ غريبة ، فوقف الآئمة رضوان الله عليهم معهم الموقف الذي وقفه عمر رضى الله عنه . ولكن مع ما أفتى به الآئمة احتياطا وزجرا ، لم ينزجر الماس ، وأصبحت كلمات الطلاق جارية على ألسنة الرجال متزوجين وغير متزوجين. فإذا كان ما فعله عمر زجراً أصبح غير زاجر ، فهل يصح أن يبقى الإفتاء به مع غلبة الظن بعدم تحصيله للمصاحة التي من أجلها شرع ، أو نرجع بالطلاق بلى ما كان قبل عمر ونبحث عن زاجر آخر يليق بهذا العصر الذي فيه نعيش ؟ هذا أمر موكول لاولى الامر من العلماء وفقهاء الدين .

نرجع إلى فعل عمر فنراه قد عمل بالمصلحة فى مقابلة النص ؛ عاقب الناس بمنعهم من المباح الذى رخص لهم الشارع فيه .

ويجدر بنا فى هذا المقام أن ننبه على أى شى. أوقع العقاب ؟

والذى يظهر لى — والله أعلم — أن الرجال تتابعوا في الطلاق تبعا لهـوى النفوس وطبيعتها، فصار الرجل كلما ضاقت نفسه من زوجته بادرها بقوله: أنت طالق ثلاثا . تلك الـكلمة التي كئيرا ما نسمعها عند حدوث أى نفرة سـواء اعتقد الزوج حصول الآثر أولا. فعلوا ذلك معنفاين ما رسمه الشارع في الطلاق من التفريق . خالفوا في هـذا ، ولم يضبطوا نفوسهم عند الغضب كما طلب الشارع ، مع ما في هـذا الآمر من رجوع إلى عادة الجاهلية وهي الإكنار من الطلاق من غير حاجة مشروعة . فلما وجـد ، نهم هذه المخالفة عاقبهم بإلزام الآثر من التفريق إلى غـير رجعة ؛ حتى إذا ما تصور أحدهم أن كل لفظة تحسب عليه ، وأن أثرها لازمه ، ضبَط نفسه ، وامتثل أمر الله .

لم يكن فى فعل عمر مخالفة الشارع حيث لم يغير أمرا لازما، وغاية ما فيمه أنه منعهم من الرجعة التي أباحها الله فى الطلقتين الاوليين ، ولم تـكن الرجعة

لازمة لمكل مطلق ، ولا تجديد العقد لمكل مطلق كذلك ، ولولى الامر أن يمنع الناس بعض المباحات زجرا لهم وعقابا على ارتمكابهم المحظور . هـذا ما أفهمه في فعل عمر رضى الله عنه

المثال الثانى : كان الناس فى زمن الوحى يعطون الصناع ما يصنعون ، وكانت الأمانة عامة شاملة ، فإذا ما أخبر الصانع بهلاك الشيء المصنوع عنده صدقه صاحبه ولم يكن ثمة نزاع حتى يشرع التضمين . ثم حدث فى زمن الخلفاء رضى الله عنهم أن دخل فى بعض النفوس حب الخيانة طمعا فى أموال الناس ، فكثرت الدعاوى التي لو ترك الأمر فيها على ماكان من عدم التضمين لعم التعدى ووقع الناس فى الحرج ، لأنهم بين أمرين كلاهما يصعب احتماله : إما أن يتركوا الاستصناع وفيه من ضياع المصالح وتعطيل المعايش ما لا يخنى ، وإما أن يفعلوا فتضيع عليهم أمتعتهم وهو فساد كبير .

إزاء هذا رأى الصحابة رضى الله عنهم تضمين الصناع حفظا لمصالح الناس (۱) ودفعا للعدوان عنهم . وفى هذا يقول على بن أبى طالب « لا يصلح الناس (۱) إلا ذاك » . والبيهتي وإن نقل تضعيف الشافعي لهذا الأثر ، ولحكنه رواه بعد ذلك من غير تضعيف ، بسند عن جعفر بن محمد عن أبيه عن على أنه كان يضمن الصباغ والصائغ ، وقال : « لا يصلح الناس إلا ذاك » . وفي كنز العمال (۱) أن عمر رضى الله عنه ضمّن الصناع الذين انتصبوا للناس في أعمالهم ما أهلكوا في أيديهم . وفيه عن جعفر بن محمد عن أبيه قال : كان على يضمّن الخياط والصباغ وأشباه ذلك احتياطا للناس ، وقال « لا يصلح الناس إلا ذلك » .

مثال ثالث : الزيادة في حد الخر .

حرم الشارع الحزر، وبتين مافيها من مفاسد، وما يعقب اجتنابها من مصالح، كما سبق بيانه؛ ولكن ليسكل النفوس يمتثل خوفا من عقاب أخروى أو رغبة فى ثواب كذلك، بل منها من لايزجره إلا أن يرى العذاب رأى العين: فشرع الشارع

<sup>(</sup>١) السنن الكبرى البيهق ج٦ ص ١٢٢٠

<sup>(</sup>۲) ج۲ ص ۱۹۱ ، ۱۹۲ ،

الحكيم لمن يشرب الخرعقابا دنيويا ، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤتى بشارب الحرفي أمن بضربه كما رواه أبو داود (۱) بسند عن أبي هريزة رضى الله عنه وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى برجل قد شرب فقال و اضربوه ، قال أبو هريرة : فمنا الضارب بيده، والصارب بنعله ، والصارب بنوبه ، فلما انصرف قال بعض القوم : أخزاك الله ! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم و لا تقولوا هكذا لا تعينوا عليه الشيطان ، . وفي بعض الروايات تقدير ذلك بأربعين ، وفي بعضها لا تعينوا عليه الله صلى الله عليه وسلم حما في وجهه الراب، وفي بعضها بعد الصرب قال لهم : و بكتوه ، .

سار الامر على ذلك طروال زمن النبوة وزمن أبي بكر رضى الله عنه . ثم حدث فى زمن عمر رضى الله عنه أن كتب إليه خالد بن الوليد . أن الناس قد انهمكوا فى الشرب، وتحاقروا الحد والعقوبة، قال : هم عندك فسسلمهم ، وعده المهاجرون الأولون، فسألهم فأجموا على أن يضرب ثمانين ، وقال الراوى قال على : . إن الرجل إذا شرب افترى، فأرى أن تجعله كعد الفرية ، رواه أبو داود (٢) عن عبد الرحن بن أزهر .

وروى البهتى (٢) بسند إلى الزهرى قال ، بدد أن روى ما فعله الرسرل وأبو بكر : ثمم أخبرنى حميد بن عبد الرحمن عن أبى وبرة الدكلى ، قال : وأرسلنى خالد بن الوليد إلى عمر رضى الله عنه فأتيته و معه عثمان وعبد الرحمن بن عوف وعلى وطلحة والزبير رضى الله عنهم وهم معه متكثون فى المسجد ، فقلت : إن خالد ابن الوليد أرسلنى إليك وهو يقرأ عليك السلام ويتمول : إن الناس قدد انهمكوا فى الحمر وتحاقروا العقوبة فيه ؛ فقال عمر رضى الله عنه : هم هـ ولام عندك فاسألهم ، فقال على : نراه إذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، وعلى المفترى ثمانون . فقال عمر بلغ صاحبك ما قالوا ، .

فأنت ترى أن رسول الله صلى الله عايه وسلم أمر بضرب الشارب ولم يحدد لهم مقدارا ، بلكان هذا يختلف باختلاف الأحوال ، لأن المقصود منه التعزير

<sup>(</sup>١) ج ٤ ص ١٦٢ وما بعدها .

۲) ج٤ ص ١٦٦ . (٣) السنن السكبرى ج٨ ص ٣٢٠ .

والردع. ولعل من روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب أربعين كان بتقديره فى بعض الاحيان. ولو فرضنا أن رسول الله قدر أردمين فقد كان هذا القدر زاجرا فى وقته، فلما تهاون الناس بهذا المقدار وأدرك ذلك خالد بن الوليد كتب الى عمر يسأله تشريح عقاب زاجر، فوافق على المبدأ وشاور من ممه من أعلام الصحابة، فوافقوا كذلك وكان ما سمعت . فكتابة خالد وسؤاله هذا وموافقة عمر على السؤال وإجابة الصحابة بما أجابوا به وعدم إنكار أحد، دليل قوى على أن هذا الحكم شرع لغرض خاص هو الزجر، وأنه لا يلنزم فيه مقدار معين، وأنه يتبح المصلحة، وإلالما سأل خالد، ولما وافق عمر، ولما أجاب هؤلاه.

والذى نقصده هو إثبات أنهم فعلوا شيئًا لم يكن فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم تبعًا لاقتضاء المصلحة . ولا يليق بهم أن يخالفوا فعل رسول الله إلا إذا علموا أن هذا مقصد الشريعة ، ففعلهم هذا عين الموافقة ، ولكنا سميناه مخالفة فى موطن محاججة الحصم الذى لو سلم معنا هذا المبدأ ، مبدأ التعليل وأن بعض الاحكام يتبع المصلحة ، لما أطلقنا لفظة المخالفة على شيء من فعلهم .

هذا والعجب من بعض الفقهاء الذين قالوا إن هذا حد لا تعزير وهو مقدر والصحابة لم يزيدوا شيئًا بل رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب ثمانين ، مستدلين بأنه فى حادثة ضرب الشارب بسوط له شعبتان أربعين ، فظن من رآه أنه أربعون .

وظى أن هذا تكلف، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقصد عدد الثمانين، بلأراد ضربه أربعين، واتفقأن كان السوط بهذه الحالة. ولوكان الرسول صلى الله عليه وسلم قدره بالثمانين كما يقول هؤلاء، لتابعه أبو بكر رضى الله عنه، ولما غفل عنه هؤلاء المتشاورون، مع أن المروى عن الصديق أنه ضرب أربعين فقط؛ بل روى أنه ما كان يعرف المقدار بالتحديد ولم يقف عليه إلا بعد السؤال والحزر.

روى البيهق (۱) بسند الى عكرمة عن ابن عباس وأن الشّر اب كانوا يُضرَّ بون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالآيدى والنعال والعصى قال: وكانوا فى خلافة أى بكر رضى الله عنه أكثر منهم فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم، فقال أبو بكر:

<sup>(</sup>۱) الـ تن الـ كبرى مد ۸ م ۲۲۰ .

لو فرضنا لهم هذا! فتوحى نحوا مما كانوا كيضربون فى عهد رسولالله صلى الله عليه وسلم، فكان أبو بكر رضى الله عليه عليه عنه يجلدهم أربعين حتى توفى، ثم كان عمر رضى الله عنه فجلدهم أربعين . ألى أن قال: ثم كثروا فشاور فقالوا: ثمانين » .

والمشهور أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرهم بالضرب فيضربه كل واحد بما يجده. وهذا لا يتفق وقضية التحديد. مع أنه كان يأمرهم أحيانا بتبكيته، وطورا يحثو في وجهه التراب، ومرة ينهاهم عن التبكيت ويترك حثو التراب. على أنه لو سلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب تمانين وقدره بهذا وأبو بكر كذلك، وكان هذا حدً المقدرا، فكيف يصح لخالد أن يسأل الزيادة؟ وكيف يستشير عمر مع ثبو ته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وكيف يأمر عمر ولاته بضرب أربعين قبل سؤال خالد؟ أفلا يكون هذا تركأ لحدود الله!. وأخيرا كيف يقول على : أرى كذا وكذا، على مسمع من أعلام الصحابة، ويوافقون على الزيادة؟

مثال رابع: يروى لنا مالك (۱) فى الموطأ بسند عن يحيى بن عبد الرحن بن حاطب وأن غلمة لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها فرفع ذلك الى عمر بن الخطاب، فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، ثم قال عمر: أراك تجمعهم. ثم قال: والله لأغر منك غرما يشق عليك!. ثم قال للمزنى: كم ثمن ناقتك؟ فقال المزنى: قد كنت والله أمنعها مر. أربعها أله درهم، فقال عمر: أعطه ثما نمائة درهم».

وقد روى ابن وهب (٢) هذا الأثر فى موطئه مفسرا، وفيه: فأمر كثير بن الصلتأن يقطع أيديهم، ثم أرسل وراءه من يأتيه بهم، فجاء بهم، فقال لعبد الرحمن:

د أما لولا أنى أظنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى لو وجدوا ما حرم الله لأكلوه لقطعتهم، ولكن والله إذ تركتهم لأغرمنك غرامة توجعك،!

فانظر إليه وقد ثبت على هؤلاء ما يوجب القطع، وبعد الأمرينهي عنالتنفيذ لمّا ظهر له مايدفع الحد عنهم، وهو أنهم جاعوا فأخذوا مال الغير، وذلك لفهمه

<sup>(</sup>١) المنتق حـ ٦ صـ ٦٠ . (٢) المنتق حـ ٦ صـ ٦٠ ٠

أن القطع عقاب للجانى من غيير حاجة. ولو كانت الاحكام كاما و منها الجدود يتبع فيها النص المجرد لما ساغ له رضى الله عنه وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قبوله تعالى و والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ، ومن أجل هذا المعنى نهى عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام شامل لجميع الاوقات، ولقد روى عن ابن عباس (۱) أنه قال في عبد انحر حمارا وقال: خفت أن أموت جوعا: لا يقطع ، و يغرم سيده ثمن الحمار. وهو مسلك عمر رضى الله عنه السابق . كل ذلك من غير إنسكار عليهم من أحد. فغدا هذا العمل من مواطن الا تفاق بينهم ، ثم بعد نهى عمر رضى الله عنه عن قطع هؤ لاء السارقين ماذا يصنع ؟ أيقطع المتسبب في هذا وهو السيد وهو لم يسرق ، أم يترك الامر من غير جزاء ؟ رأى أن يغرم السيد ضعف ثمن الناقة زجرا له و لامثاله مع أن المعهود في الشرع أن جزاء الاعتداء مثله و فن اعتدى عليكم ه .

هـذه ُمثل ممـا حكموا بها ردعا للناس بأحكام لم تكن من قبل، و فيها صرحوا بالتعليل و بيان الاسباب .

ومن هدذا النوع ما لم يصرحوا فيه بعلة ولكنه يفهم ذلك بمجرد النظر ، كحكم عمر رضى الله عنه بتأبيد الحرمة على من تزوج امرأة فى عدتها و دخل بها ، زجرا لامثاله أن يفعلوه ، ومعاملة له بنقيض مقصوده ، مع أنها لم تعد من المحرمات فى القرآن والسنة . . . وكحكم عثمان رضى الله عنه بتوريث المبتوته (٢) فى مرض الموت بعد انقضاء عدتها ، معاملة للزوج بنقيض مقصوده ؛ لان قصده الفرار من الميراث ، وهذه لم تعد من جملة الورثة حيث خرجت عن الزوجية . . .

وإذا كان الشارع منع القاتل من الميراث معاملة له بنقيض مقصوده حيث استعجل الميراث بالقتل فحرمه الشارع منه ، فهؤلاء سلكوا سبيله موافقين غير خالفين ، ومعتقدهم فى ذلك أن الاحكام شرعت لمقاصد قصدها الحكيم سبحانه ، ولولا هذا لوقفوا عند النصوص .

<sup>(</sup>١) المنتق ج٦ س ٦٤.

<sup>(</sup>٢) الموطأ في باب طلاق المريض ج ٤ ص ٨٥ .

#### النوع الخامس

أفعال فعلوها لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عللوها بأنها خير ، وأحكام حكموا بها فى حوادث تجدّت معللين بما يوافق العلل المنصوصة

فن الأول قول عمر لابى بكر رضى الله عنهما فى مسألة جمع القرآن كا رواه البخارى لمبا قال له أبو بكر : كيف تفعل فعلا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ نقال : والله إنه خير ومصلحة الاسلام ، فلما اقتنعاً بو بكر بخيريته أمر زيد ابن ثابت بالجمع ، فقال له الآخر : كيف تفعل شيئًا لم يفعله رسول الله ؟ فأجاب بأنه خير . ووجه المصلحة فيه أن القرآن كان مكتو باكله ولكنه مفرق ، وكان المعتمد عليه حينيًذ ما فى صدور الرجال ، فلما قتل عدد كبير من القراء فى وقعة الهمامة رأوا أنهم لو تركوه ضاع بموت القراء .

قد يقال: إنهم لم يفعلوا شيمًا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان يأمر الكتتاب بالكتابة، وتوفى والقرآن كاله مكتوب. والجسواب أنهم جمعوه فى مكان واحد مرتبا بعد أن كان مفرقا غير مرتب: ولانه لوكان مكتوبا على الوجه الذى جمعوه لما نازع أبو بكر أولا محتجا بأنه شىء لم يفعله رسول الله، وكذلك ابن ثابت؛ ولما لجأ عرالى القول بأنه خير، بلكان يكنى أن يقول: إن رسول الله فعله.

ومن ذلك ما روى عن عمر (۱) بن الخطاب رضى الله عنه ، أنه مر بحاطب ابن أبى بلتعة بسوق المصلى و بين يديه غرارتان فيهما زبيب فسأله عن سعرهما ، فقال له: مُدين لكل درهم. كقال له عمر: قد 'حدِّ ثت ' بعير من الطائف تحمل زبيبا وهم يغترون بسعرك، فإما أن ترفع فى السعر، وإما أن تدخل زبيبك فتبيعه كيف شئت . فلما رجع عمر حاسب نفسه ، ثم أتى حاطبا فى داره ، فقال : إن الذى قلت لك ليس عزمة منى ولا قضاء إنما هو شىء أردت به الخير لاهل البلد فحيث شئت فيع وكيف شئت فيع . .

فتراه بعد نهيه عن البيع بهذا السعر يراجع نفسه ويقول له: أنت حرّ في مالك فيعه كيف شئت، وما قلته لك ليس إلزاما بل أردت به الخير، ولعله رأى المصلحة

<sup>(</sup>١) الطرق الحكية س ٢٣٥ .

أولا فى المنع لظنه أنه أرّخص السعر لضرر هؤلاء الجالبين أو للتغرير بهم ، فلما علم الحقيقة وأن هذا لايبيع ماله رخيصا من أجل ضرر غيره ، رجع اليه وقال له ماقال . وهذا شىء عظيم لاغنى للمعاملات عنه ، فيجب على ولى الامر ألا يتركهم يتحكمون في الناس بأسعاره .

ومن ذلك زيادة عثمان رضى الله عنه الآذان الشالث على الزوراء، ولم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لما كثر الناس، وعلم أن الآذان ما شرع إلا لإعلامهم بالصلاة، فلو اقتصر على ماكان قبله من الآذان بين يدى الخطيب لما أدى الآذان المقصود منه، ولفاتت الصلاة على من كان في مكان بعيد. ووافقه الصحابة على ذلك . وهمذا وإن لم يصرح فيه بالتعليل إلا أنه ظاهر فيه والعلة واضحة .

ومن الثانى ما أخرجه عبد الرزاق (١) وابن أبى شيبة عن القاسم: أن رجلا سرق من بيت المال ، فكتب عمر بن الخطاب « لا تقطعه فانه له فيه حقا » .

وروى مالك فى الموطأ (٢) بسند متصل : « أن عبد الله بن عمرو الحضرى جاء بغلام له الى عمر بن الخطاب فقال له : اقطع يد غلامى فإنه سرق : فقال له عمر : ماذا سرق ؟ فقال : سرق مرآة لامرأتى ثمنها ستون درهما ؛ فقال عمر : أرسله فليس عليه قطع ؛ خادمكم سرق متاعكم » .

وروى محمد بن (٢) الحسن قال: أخبرنا أبو حيفة عن حماد بن ابر اهيم: أن معقل ابن مقرن المزنى أتى عبد الله بن مسعود رضى الله عنه بأمة له زنت ، قال: اجلدها خمسين جلدة ، فقال إنها لم تحصن ، قال عبدالله: إسلامها إحصانها ؛ قال: فان عبداً لى سرق من عبد لى آخر: قال: وليس عليه قطع ، مالك بعضه من بعض ، . . . و تقدم حكم عمر بعدم قطع غلمان حاطب وقد سرقوا ؛ و حكمه بعدم القطع فى عام المجاعة ؛ و فتيا ابن عباس بعدم قطع العبد الذى سرق حمار الغير و ذبحه لما جاع .

<sup>(</sup>١) كمنز المهال . (٢) المنتق ح ٧ س ١٨٤ . (٣) الآثار س ١٠٧ .

فهذه الآثار نفت القطع بعد ثبوت مقتضاه وهو السرقة، وأخرجت هؤلاء من عُموم النص بعد تعليلهم بما يدفع الحد عنهم من وجود الشبهة في السارق من الغنيمة وهي أنه صاحب حق: وفي الخادم وهي خدمته، وعدم إحراز المال عنه لكثرة دخوله عليه، فلم يتحقق موجب القطع وإن سمى سارقا ؛ وفي العبد الذي سرق من زميله، وهي أن الكل مال السيد وعدم حرزه عنهم ؛ ووجود الحاجة العامة في عام المجاعة وهي شبهة دافعة للحد، أو الحاجة الخاصة كما في غلمان حاطب وهي جوعهم . وكل هذا موافق أو مأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم ، ادرموا الحدود بالشبهات ، أو مافي معناه .

هذا وقد يشتبه على أحدهم الحسكم فى مسألة غير منصوص على حكمها ، فيتوقف عن الفتيا ، أو يحكم بحكم غير صحيح ، ذاهلا عن معنى موجود ينقض عليه حكمه ، فيبين له صحابى آخر وجه الحسكم الصحيح ، فيسلم له ويحكم بما أشار به .

من ذلك ما رواه محمد بن (۱) الحسن قال أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن ابراهيم «أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أتى برجل قد قتل عمدا ، فأمر بقتله ، فعفا بعض الآولياء ، فأمر بقتله ؛ فقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه : كانت النفس لهم جميعا فلما عفا هذا حيى النفس فلا يستطيع أن يأخذ حقه ، يعنى الذي لم يعف ، حتى يأخذ حق غيره ؛ قال : فما ترى ؟ قال : أرى أن تجعل الدية عليه في ماله و ترفع عنه عضه الذي عفا . قال عمر رضى الله عنه : وأنا أرى ذلك ، .

بيان هـذا أن الله سبحانه حكم بالقصاص فى القتل إلا إذا وجد عفو ، فانه يسقط عنه القود « يأيها الذين آمنو اكتب عليكم القصاص فى القتلى ، الحر بالحر والعبد بالعبد والآنثى بالآنثى ، فن عنى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء اليه بإحستان ، ذلك تخفيف مر ربكم ورحمة . . . الآية ، والعفو له خمسة معان ، الذى يصح منها هنا أحد معنيين : العطاء أو الإسقاط . رجم وسلم أنه الإسقاط ، وغيره العطاء . وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « من قتل له قتيل فهو بخير النظرين : إما أن يعقل أو يقاد ، وفي بعض قال « من قتل له قتيل فهو بخير النظرين : إما أن يعقل أو يقاد ، وفي بعض

<sup>(</sup>١) الأثار ص ١١٣.

الروايات ، إما أن يعفو أو يقتل ، . وهي رواية التر ، في . وفي رواية أبي داود و فن قتل له بعد مقالتي هذه قتيل فأهله بين خيرتين : إما أن يأخذوا العقل أو يقتلوا ، فقد جعل الخيار للولى في القتل أو أخذ الدية إن عفا ، وليس في الآية والحديث حكم ما لو عفا بعض الأولياء دون الآخرين . نظر عمر رضى الله عنه في القضية وحكم بالقودكم هو الاصل ، ولما عفا البعض ظن أن العفو لا يعمل إلا إذا كان من الجميع فرجح جانب صاحب الإصل وهو الذي لم يعف ؛ فرد عليه ابن مسعود مبينا له أن لكل منهما حقا مستقلا لا يجوز إسقاط أحدهما بالآخر ، فصاحب العفو لما عفا أسقط القود عن النفس ، فلو أمضي حق الطالب حق الذي لم يعف ، ولو أمضي حق الطالب للقصاص ضاع حق الذي عفا ، فيما بين الحقين نفرض الدية ، وفيها يمكن استيفاء كل منهما حقه ، فيأخذ الطالب نصيبه ويسقط حق الذي عفا .

ومن ذلك ما روى (۱) عن عمر رضى الله عنه أنه أتاه نصرانى بشراب فسأله عن كيفية صنعه فقال: فطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه. فصب عليه الماء وشرب منه ، ثم ناوله عبادة بنالصامت فأبى وقال: ما أرى النار تحل شيئا. فقال له عمر: أليس يكون خمرا ثم يصير خلا فنأكله ؟ فعبادة امتنع من شربه ظنا منه أنه باق على حرمته لأنه قبل الطبخ كان حراما فبعده كذلك، وعلل هذا بأن النار لا تحله ؛ فبين له عمر رضى الله عنه الحقيقة وهو أنه بعد الطبخ تغيرت حقيقته ، وإذا تغيرت الحقيقة تغيرت الأحكام، ونتظر له بمسألة متفق عليها وهى أن الخر إذا تخللت حلت وقد كانت حراما.

ومن ذلك توقف عمر رضى الله عنه فى قتل الجماعة بالواحد حينها رفعت إليه قضية المرأة التى قتلت ابن زوجها هى وخليلها ، فقال له على رضى الله عنه : يا أمير المؤمنين أرأيت لو أن نفرا اشتركوا فى سرقة جزور فأخذ هذا عضوا وهذا عضوا أكنت قاطعهم ؟ قال : نعم . فكتب عمر إلى يعلى بن أمية صاحب

<sup>(</sup>۱) أسول البزدوى بشرح عبد العزيز النجارى حـ ٣ ص ١٠٨٠.

السؤال أن اقتلهما فلو اشترك فيه أهل صنعاء كلهم لقتلتهم ، رواه عبد الرزاق-في مصنفه كما قال ابن القم (١) .

وجه التوقف أن الآيات والاحاديث الواردة في القصاص لم تصرح إلا بقتل الواحد بالواحد والنفس بالنفس والآية الاخرى شرطت المساواة و كتب عليكم القصاص في القتلي ، فظن يعلى أن المساواة لا تكون إلا بين نفسين ، ولم ينظر إذ ذاك إلى الغرض الذى شرع له القصاص وهو الزجر عن الجناية ، وأن الآيات جاءت لإبطال ماكان عليه أهل الجاهلية من قتل البرىء والتعدى في القصاص بقتل الجماعة بالواحد وإن لم يشتركوا في قتله ؛ فتوقف وكتب إلى أمير المؤمنين عمر يسأله عن ذلك ، فتوقف الآخر حتى بتين له ابن أبي طالب العلة التي من أجلها شرع القصاص وهي الجناية وأنه لا أثر للاشتراك في إسقاطه ، وضرب له المثل بالسرقة حيث المعنى فيها واضح وهو أن المكل سارق وإن اشتركوا ، فسلم له ابن الخطاب وكتب بالقتل ... فهؤلاء اتفقوا في النهاية على اعتبار المعنى وتركوا النظر لمجرد النص لما فهموا أن الوقوف عنده يؤدى إلى ضياع المعنى وتركوا النظر لمجرد النص لما فهموا أن الوقوف عنده يؤدى إلى ضياع المعنى وتركوا النظر لمجرد النص لما فهموا أن الوقوف عنده يؤدى إلى ضياع المعنى وتركوا النظر لمجرد النص لما فهموا أن الوقوف عنده يؤدى إلى ضياع المعنى وتركوا النظر لمجرد النص لما فهموا أن الوقوف عنده يؤدى إلى ضياع المعنى وتركوا النظر لمجرد النص لما فهموا أن الوقوف عنده يؤدى إلى ضياع الدماء والحياة التي جعلها الله في القصاص حيث لا يعدم كل عدو أن يجمع لعدوه العدد الكثير ليقتلوه مجتمعين إذا علموا أنهم ناجون من المال .

ومن ذلك موقفهم من ميراث الجد مع الإخوة ؛ اختلفوا فيه لما لم يرد فيه نص خاص ؛ فمن ذاهب إلى حرمان الإخوة ، ومن ذاهب إلى التشريك ، ومن ذاهب إلى حرمان الجد وإن رُجع عن هذا الرأى الآخير ، واستقر الخلاف على القولين الأولين ، كما نص عليه الشافعي في رسالته ص ٥٩٥ ، وكل يرجع ما ذهب إليه بالمعنى الذى دار عليه الميراث وهو القرب والجزئية هذا ، فصاروا يضربون الأمثال . وإليك الحديث الذى دار بينهم :

نقل ابن القيم (٢) عن القاضى اسماعيل بن اسحاق بسند إلى زيد بن ثابت أن عمر ابن الخطاب رضى الله عنه لما استشار في ميراث الجد والإخوة، قال زيد: وكان.

<sup>(</sup>١) إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٥٧ والموطأ بشرح الباجبي ج ٧ ص ١١٥.

<sup>(</sup>٢) إعلام الموقمين ح ١ ص ٢٠٦.

رأي يومئذ أن الإخوة أحق بميراث أخيهم من الجد، وعمر ابن الخطاب يرى يومئذ أن الجد أولى بميراث ابن ابنه من إخوته، فتحاورت أنا وعرمحاورة شديدة فضربت له فى ذلك مشلا فقلت: لو أن شجرة تشعب من أصلها غصن شم تشعب فى ذلك الغصن خوطان: ذلك الغصن يجمع الخوطين دون الاصل ويغذوهما، ألا ترى يا أمير المؤمنين أن أحد الخوطين أقرب إلى أخيه منه إلى الاصل؟ قال زيد: فأنا أعذله وأضرب له الامثال وهو يأبي إلا أن الجد أولى من الإخوة ويقول: والله لو أنى قضيته اليوم لبعضهم لقضيت به للجد كله، ولكن لعلى ويقول: والله لو أنى قضيته اليوم لبعضهم لقضيت به للجد كله، ولكن لعلى وأخيب منهم أحداً، ولعلهم أن يكونوا كامم ذوى حق، (أعذله: ألومه وأعتب عليه).

وضرب على وابن عباس يومئذ مثلا بمعناه: لو أن سيلا سال فحلج منه خليج ثم خلج من ذلك الخليج شعبتان . . .

وقد اختلف فيها قبل فى زمن أبى بكر رضى الله عنه ، وكان رأيه أن الجد أولى لأنه أب فيقوم مقامه من حجب الإخوة . وفى هنذا يقول ابن عباس : ألا يتقى الله زيد بن ثاجت يجعل ابن الابن ابنا ، ولا يجعل أب الآب أبا ... الحقد اعتبر أحد طرفى القرابة وهنو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهنو الجزئية فى القرب .

وهذه المثل لبيان القرب المحسوس ليقاس عليه القرب المعنوى. والله أعلم.

وفى ختام هذا الفصل نذكر نوعا آخر مغايرا لما تقدم، ووقف الصحابة رضى الله عنهم فيه عند النصوص، غير باحثين عن العلل، عاتبين على من تسامل بليم شرع هكذا؟ و لِمَ لَمَ يكن كذا، أو عرفوا العلة فيه وأيقنوا بزوالها ومع ذلك لم يغيروا الحسكم وآثروا الاتباع على غيره.

روى أبو داود (١) بسند عن معاذة : أن امرأة سألت عائشة رضى الله عنها : أتقضى الحائض الصلاة ؟ فقالت , أحرُور ِ يّة أنت ؟ لقدكنا نحيض عند رسول الله

السن ج ۱ س ۲۸ .

صلى الله عليه وسلم فلا نقضي ولا نؤمر بالقضاء ، . وفي رواية أخرى بسند آخر عنها ذلك وفيه زيادة , فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة ي . والظاهر من الجواب في الروايتين وقولها : أحرورية أنت في الأولى ، ونؤمر بقضاء الصوم ولا نؤم بقضاء الصلاة في الثانية . أن السائلة سألت عن سبب التفرقة ، وإلا لو سألت عن مجرد الحـكم و هو القضـاء لكـفاها أن تقول في الجواب: لا تقضي . ولعمل الراوي اختصر الرواية هنا . ثم رأيت في بعض الروايات تصريحا بذلك لم تقضى الحائض الصوم دون الصلاة ؟ ، وهو الذي يتلام مع قولها رضى الله عِنها : أحرورية أنت ، تريد أعراقية أنت ، لانهم هم الذين كانوا يبحثون عن العلل ، وتوسعوا في استعمال الرأي حينذاك .

وروى البخاري في صحيحه أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال للركن : , أما والله إنى أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلك وأنا استلمك ، فاستلمه . وقال : . ما لنا وللرَّ مَـل إنما راءينا به المشركين وقد أهلكهم الله ، ثم قال شيء صنعه رسـول الله صلى الله عليه وسلم لا نحب أن نتركه ، ثم رمل . نقله البيهتي (١) في سننه .

فهذه أم المؤمنين تؤثر الوقوف عند النص، وتجيب السائلة بأنَّها لا تُعـرف لهذا الحسكم علة مع تعنيفها إياها . . . وهذا عمر يعرف العلة وزوالها ومسع ذلك يؤثر اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم معترفاً بأن هذا الحـكم وما شابهه تعبدى محض أمرنا بالوقوف عنده لا نعدوه إلى غيره .

ولعلك تلس من أثر عمر هذا شيئاً يميز لك بين نوعين من الاحكام . فكشيراً ما نراه رضى الله عنه يعلل الاحكام بعلل اتباعاً للصلحة وإن أدى إلى ترك ظواهر النصوص أو تخصيصها ، ولكنه رأى في هـذا الفعل ( الرمل ) أنه وإن كانت العلة قد زالت فلم يجد مصلحة في تركه ولا يترتب علىفعله مفسدة ، ومثل هذا لايترك. وذلك يهدينا إلى مبلغ فهمهم لشريعة الله ومقاصدها، وعدم وقوفهم عند النص فى كل شيء ، بل فى الأحكام الثابتة التي لا يتغير المقصود منها على مَرَّ الأيام . وإلى هنا نكتني بتلك المثـُل من تعليلاتهم، وهيكـثيرة جدا يقف عليها المتتبع

لمواضع فقههم من كـتب الشريعة قديمها وحديثها .

<sup>(</sup>۱) السنن السكيرى - ٥ ص ٨٢

ولقد آثرت هذا التقسيم ، وإن كنى الباحث سرد الوقائع فقط ، ليزداد الموضوع وضوحاً أمام القارى ، ويقف منه على مبلغ تصرفهم فى فهم النصوص ، ووضع أحكام الله فى الموضع اللائق بها ، حتى تنى بالغرض الذى من أجله شرعت ، وتحفظ شريعة الله غضة رطبة قابلة لكل ما كيجد ويحدث . فهم بذلك أقاموا برهانا قوياً وحجة ناصعة على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان . وكل نوع من هذه الأنواع ببين مسلكاً من مسالكهم . وإننى إزاء هذا لا أدعى الفصل التام بينها ؛ فنى الأمثلة ما يصلح أن يدخل تحت نوعين أو ثلاثة بالاعتبار .

والخلاصة أنهم عللوا وأثبتوا الاحكام بناء على هذه العلل، وفى هذا رد على من أنكر التعليل؛ ثم توسعوا فى هذا الباب فتجاوزوا العلل المنصوصة إلى المستنبطة، وفى هذا رد على من أنكر التعليل بالعلل المستنبطة قاصرا له على ماكان منصوصا . وقد كان عمادهم فى العلل المصلحة أو الحسكمة، وهي ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر، ولم يسيروا وراء الاوصاف الظاهرة؛ وفيه رد على من منع التعليل بالحسكمة أو جسوزه وفرض عدم وجوده فى الشريعة . وكان من نتيجة تعليلهم هذا أن غيروا بعض الاحكام تبعا لتغير المعنى الذى لاجله شرع الحسكم . وفى هذا رد على من منع تبدل الاحكام بتبذل المصالح ووقف عند المنصوص وإن أصبح رد على من منع تبدل الاحكام بتبذل المصالح ووقف عند المنصوص وإن أصبح لا يحصل المقصود منه ، أو لحق الناس من أجله الحرج والمشقة .

والسر فى ذلك \_ والله أعلم \_ أن أصحاب رسول الله نظروا إلى الشبعة فى مجموعها، ملاحظين مبادئها العامة وقدواءدها الشاملة كاما فى آن واحد فلم يحمدوا. وأما هؤلاء المانعون فنظروا إلى النصوص الجزئية مفككة كأن كل واحد منها جاء بشرع أبدى لا يتغير. لكن الأمر الذى لا يغفل عنه ها هو أن المتتبع لمسلكهم فى هذا التغيير يجدهم لم يندفعوا فيه بمجرد ما يلوح أنه مصلحة، بل كانوا يجعلون الاصل هو مادل عليه النص وأنه الذى يجب التمسك به، كما يؤخذ ذلك من عباراتهم: «كيف نفعل شيئا لم يفعله رسول الله، أو «كيف نفعل ذلك مع أن النص يفيد كذا ، الخ. ولا يعدلون عن هذا الاصل إلا إذا دعت حاجة ملحة ، ولا يسلمون التغيير إلا بعد تقليب الأمر على وجوهه والموازنة بين مصالحه ومفاسده ، حتى إذا مابان لهم الراجح عملوا به . والله أعلم .

رَفْعُ معبد (لارَّمُ فَلِي (للْجَرِّي) (سُلِيَّر (لانِيْرُ) (لانِوْدِور) www.moswarat.com

## الفصل الرابع

### في مسلك التابعين و تابعيهم في التعليل

مضى عصر الصحابة رضوان الله عليهم ، وتركوا وراءهم طائفة عرفت فى تاريخ الاسلام باسم التابعين وتابعيهم . تركوهم أمناء على شرع الله محافظين على حدود الله ، فقاموا بأعباء المهمة خير قيام ، بعد أن تلقنوا طريقة أسلافهم . هؤلاء وإن تفرقوا فى الطريقة ، واختلفوا فى المشرب حسب المعين الذى شربوا منه ، والصحابى الذى تلقوا عنه ، والبيئة التى كونتهم . والظروف التى أحاطت بهم ، فهم يلتقون عند نقطة واحدة ، ويقصدون هدفا واحدا هو إصابة الحق أنى كان ، والسير بشريعة الله إلى حيث سعادة المستظلين بلوائها ، كما سار سلفهم رضى الله عنهم أجمعين .

ثم إنهم وإن لم توضع أزمة الحكم فى أيديهم، فقد كار منهم الاعوان والمستشارون، قضاة ومفتين، ومن لم يصل إلى شيء من ذلك فقد جلس فى المكان اللائق به بين طبقات الامة، واحنف به الناس من كل جانب، وقصده المستفتون من كل صوب؛ ولم يكن الفقه إذ ذاك نظريا ولا فرضيا بل عمليا واقعيا \_فى جملته \_ فلا ترى سائلا عن شيء لم يقع، ولو وقع من بعضهم مثل دذا منع الجواب حتى يقع .

فى هذا العصر ظهرت طائفتان من الفقهاء؛ أهل الحجاز وأهل العراق؛ تميزت كل طائفة عن الآخرى بمميزات أبرزها استعمال الرأى فى التشريع قلة وكـثرة. وبعبارة: أوضح البحث عن علل الآحكام والجرى وراءها. وتحكيمها فى الحوادث أو وضعها فى موضع الضرورة، لا يلجأ إليها إلا عند فقدان النصوص.

فأهل العراق ، وعلى رأسهم ابراهيم النخفي وشيوخه من قبله ؛ ذهبوا الى أن الشريعة جاءت لحمكم ومقاصد ، وبنيت على أسباب وعلل ، وأنها معقولة المعنى ، وليس شيء منها قصد به التعبد إلا اليسير ، وهو باب العبادات : فقف وا القواعد العامة وضبطوا عللها ، ثم وضعوها في الموضع اللائق بها في نظرهم . حكموها في بعض النصوص فردوها لمخالفتها أو لجيبها على غير مَهْ يعها . ظهر ذلك جليا في بعض أخبار الآحاد . وليس معنى هذا أنهم أهدروا النصوص بالمكلية ، ولكنهم المحتفوا بكتاب الله ، و بما روى من حديث وآثار عن صحابة بلدهم الذين نزلوا فيها ، ورأوا فيها الغناء لتقعيد تلك القواعد واستنباط الاحكام منها .

وأهل الحجاز ، وعلى رأسهم سعيد بن المسيب . وبقية الفقهاء السبعة ؛ رأى هؤلاء مدينتهم أغنى البلدان بالحديث ، مهبط الوحى ، ومجمع الصحابة ؛ منها أديرت دفة الحمكم السنين الطوال ، وفيها أقام الخلفاء وجمهرة الصحابة ، فأفتوا وقضوا ، وحفظ الناس قضاياهم وفتياهم : فإذا ضممنا إلى ذلك بداوة البلاد وبعدها عن الحضارة ، وحوادتها المتجددة ، حكمنا بكفاية هذه الاحكام لتلك البلاد ، إلا إذا جد جديد ، وهو قليل ، فيمكن أخذ حكمه بقياس أو بغيره .

والذى يعنينا الآن هو معرفة موقفهم من التعليل ، وكيف ساروا فيه ؟ وهل وافقرا أو خالفوا طريقة من سبقهم من الصحابة ؟

وهنا يجد الباحث صعوبة شديدة ، لقلة المواد التي يبني عليها حكمه ؛ فإن فقه هؤلاء يكاد يكون مفقوداً ، لعدم تدوينه ، وإن كان وصلنا في طيّ فقه الآئمة ، مغموراً غير متميز عنه ، ونحن نجزم بأن آراء الآئمة الذين سعيدت مذاهبهم بالتدوين لا تخرج عن آراء أولئك ؛ كيف وعنهم أخذوا الفقه ، ومن مدارسهم تخرجوا أئمة وفقهاء وقضاة ومفتين ؟ وفي الكتب التي بأيدينا من الفقه المقارن كثيراً ما تذكر المذاهب ، و ينسب بعضها لهؤلاء التابعين ومن بعدهم . ولما كان هذا لا يغنينا الغناء كله في بحثنا الذي نحن بصده ، رجعت إلى كتب التراجم والآثار والتاريخ ، فوجدت قدراً غير قليل أمكنني الوصول به إلى ما أريد .

وإليك أيها القارى. طائفة من تلك ألفتاوى والاقضية ، مع عللها التى عللوا بها : وهى لانخرج فى جملتها عن طريقة الصحابة رضى الله عنهم ؛ لذلك قسمتها تقسما يقرب من التقسيم السابق ، وهى أنواع :

#### النوع الأول

أحكام جاءت بها النصوص مطلقة أو عامة ، وجدوا العمل بهذا الإطلاق أو العموم موصلا إلى خلاف المصلحة ، فعملوا بالمصلحة ، وإن أدت إلى تقييد النص ، أو تخصيصه ، أو ترك لظاهره :

المثال الأول: روى مسلم (۱) فى صحيحه بسند عن مجاهد عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد»، فقال ابن له، يقال له واقد: إذن يَتّخِذْنَهُ كَعْلَاً!. وفى رواية غيره أنه أقسم بعد ذلك أنه ليمنعهن.

فهو لم ينكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أباح لهن ، ولكنه وجد الحالة تغيرت ، والنفوس دخلها ضعف الإيمان ، فلو أبيح لهن الحروج ، ترتب على ذلك فساد كبير ؛ وقد تقدم موقف الصحابة من هذا الحكم ، ومقالة أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها (٢) .

المثال الثانى : روى ابن القيم (٢) عن عمر بن الخطاب ، وشريح القاضى ، وسعيد بن المسيب ، وعمر بن عبد العزيز : جواز شهادة القريب لقريبه ، من والد وولد وزوج وغيرهم ، وروى عن الزهرى أنه قال : « لم يكن يتهم سلف المسلمين الصالح فى شهادة الوالد لولده ، ولا الولد لوالده ، ولا الآخ لاخيه ، ولا الزوج لامرأته ؛ ثم دُرِخل الناس بعد ذلك ، فظهرت منهم أمور ، حملت الولاة على

<sup>(</sup>۱) المتن ح ٢ ص ٣٣٠ (٢) انظر ص ٣٩

<sup>(</sup>٣) إعلام الموقمين ج ١ ص ١٣٥ .

اتهامهم، فُتركت شهادة من مُيتهم إذا كانت من قرابة ، وصار ذلك من الوالد والاخ والزوج والمرأة، لم مُيتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان ».

ونحن إذا رجعنا لادلة قبول الشهادة وجدناها غير مقيدة بهذا الشرط:

أن لا يكون قريباً ، ؛ فالقرآن شرط العدالة ، والسنة أخرجت بعض الافراد ليس هؤلاء منها . وكان بالناس صلاح في صدر الاسلام، لم يكن الرجل يبيع دينه بدنياه فيشهد بغير الحق . كيف وهم عباد الرحمن الذين مدحهم الله مأنهم لا يشهدون الزور ؛ فلا الوالد يشهد بغير ما أحل الله شفقة على ولده ؛ وكذلك الوصلة بين الزوجين لم تكن بلغت درجة أن يشهد أحدهما للآخر بغير الحق .

من أجل ذلك قبل الصحابة ومن بعدهم شهادة هؤلاء لأولئك . وفي هذا يقول شريح لما أتاه على بن كاهلوا مرأته وخصم ، فشهد لها زوجها وأبوها ، فأجاز شهادتهما ؛ فقال الخصم : هذا أبوها وهذا زوجها . فقال له شريح : أتعلم شيئا تجرح به شهادتهما غير هذا ؟ وكل مسلم شهادته جائزة » . وفي رواية ؛ فمن يشهد للمرأة إلا أبوها و زوجها ؟ ! فتراه يرد على الخصم تجريحه بالآبوة و الزوجية ، ويقول له : ائت بغير هذا ، وأخبره أن كل مسلم شهادته جائزة . وفي الرواية الأخرى يبين له أن المرأة قد لا تجد من يشهد لها غير هؤلاء ، فقد تكون مخدرة و الشيء المدعى مما يخني على الناس ، فإذا ردت شهادتهما لحقها ضرر كبير .

فلما أغيرت النفوس وضعف الإيمان، وظهرت أمارات النهم، وجد القضاة أن تركهم على ماكانوا عليه قبـل من قبول الشهادة، يوصل الى ضياع الحقـوق ووقوع الناس فى الضرر والحرج؛ فدفعا لهذا الفساد ردوا شهادتهم عملا بالمصلحة، وخصصوا بها نصوص الشهادة. وإن الناظر فى كلام الزهرى يحـد فيه تصريحا بأن الاحكام تتغير بتغير الزمان، وأن التغيير لا يفتصر علىقدر مخصوص فى زمن معين، بل يسير مع المصلحة، وصار ذلك من الوالد والولد والآخ والزوج والمرأة لم يتهم إلا هؤلاء فى آخر الزمان، وهذا يفيد أنه لو جد اتهام لغير هؤلاء ردت شهادتهم لذلك السبب و قلك العلة.

قد يقال: كيف تتم هذه الدعوى مع ما ورد من الحديث و لا تقبل شهادة الولد لوالدة ولا شهادة الوالد لولده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا السيد لعبده ولا الاجمير لمن استأجره ، الدال على أن رد شهادة هؤلاء من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس عملا بالمصلحة تبعا لتغير الزمان ؟.

والجواب: أن هدذا الحديث غريب كما قاله صاحب نصب (۱) الراية . والصحيح فيه أنه مروى عن شريح رواه عبد الرزاق فى مصنفه وابن أبى شيبة . وإن قال الزيلعى بعد ذلك: رواه الجصاص بأسناده عن عائشة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وصاحب الفتح (۱) من بعده يؤيده فى هذا ويقول إن رواته ثقات الخ ، ولحكن يبعد أن يكون روى مثل هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يبلغ هؤلاء الذين قبلوها : عمر وسعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز وشريح .

فان قالوا: هذا خبر آحاد ولا يلزم فيه أن يبلغ كل واحد . قلنا : عجباً لكم فكيف جوزتم تخصيص الكتاب به على أصولكم؟ ولعل قائلا يقول : كيف ترضى أن يكون هذا من كلام شريح وتشك فى نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تصحح مخالفة شريح له ، وهل هذا إلا تناقض ؟ ا

والجواب: أن لا تناقض بحمد الله، وكلا الأمرين « الإجازة والرد » صح عن شريح؛ فالإجازة في مبدأ حياته القضائية؛ والرد في آخرها . ومن عرف أنه شريحاً مكث في القضاء أطول مدة في تاريخ القضاء حيث مكث نحوا من ستين عاماً ، لم يستبعد ما قلناه ، ما دمنا نرى أن هذا الحسكم بما يتبع المصلحة ويدور مهما .

وما روى عنه أنه رد شهادة الحسن لابيه رضى الله عنهما كما رواها الزيلعى (٢) لا يقدح فيما ذهبنا إليه ، لجواز أن يكون هـذا غير ثابت ، أو حصل فى زمن الفتنة فرأى سـداً للذريعة عدم قبول هذه الشهادة وإنكان لا يشك فى عدالة صاحبها رضى الله عه . على أن لنا فى المحاورة التى دارت بين على وشريح حجة على عدم

<sup>(</sup>۱) ع لا ص ۸۲ ، (۲) فتح القدير ع ٦ ص ٣١

<sup>(</sup>٣) تبيين الحفائق ۔ ۽ ص ٧٢٠.

عة الجديث. قال شريح إيت بشاهد آخر ، نقال : مكان الحسن أو مكان قنبر ؟ فقال : لا بل مكان الحسن ؛ فقال : أما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للحسن والحسين وهما سيدا شباب أهل الجنة ، ؟ قال : سمعت ولكن إيت بشاهد آخر الخول كان على يعرف هذا الحديث لما اعترض ، بللما أتى بابنه يشهد له ، ولما لجأ الى الاستدلال على عدالته بقوله : أما سمعت الح. وكذلك لو عرفه شريح لقاله في مبدأ الامر ، وعند قول رسول الله صلى الله عليه وسلم تقطع الحجة ويفض النزاع . والخلاصة أنهم خصصوا عموم الادلة بالمصلحة لما تغيرت الاحوال .

المشال الثالث: أفتى سالم بن عبد الله وسليمان بن يسار المرأة المتوفى عنها زوجها إذا خشيت على بصرها من رمد أصابها: أنها تكتحل وتتداوى بدواء الكحل وإن كان فيه طيب ،كما رواه مالك فى الموطأ (۱) مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك أهل المرأة التى اشتكت عينها فى العدة وقال: لا. مرتين أو ثلاثا. فظاهر الحديث يدل على عدم الإباحة وإن خافت الضرر؛ وهؤلاء فهموا من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لا يقصد ذلك، أو قصده وإن كان فيه ضرر لتلك المرأة لدفع مفسدة أعظم من هذا وهى التجمل المؤدى الى رغبة الخطاب فيها أو الى شيء آخر؛ وعملوا بالمصلحة وخصصوا النص بها مستندين الى أدلة نفى الحرج.

المشال الرابع: روى الكندى (٢) قال: حدثنى الحسين بن أحمد بن حيسون الحولانى الانصارى قال: حدثنا عبد الملك بن شعيب بن اللين ، قال: حدثنى أبى قال: سمعت أبى قال: إن رجلا وامرأته اختصا عند قاضى مصر توبة بن نمر الحضرى فى زمن هشام فطلقها ، فقال توبة: متّعها فقال: لا أفعل ، قال فسكت عنه لانه لم يره لازما له ، فأتاه الرجل الذى طلق امرأته فى شهادة ، فقال له توبة: لست قابلا شهادتك ، قال ولم ؟ قال إنك أبيت أن تكون من المحسنين ، وأبيت أن تكون من المتقين ، ولم يقبل له شهادة . يشير الى قول الله تعالى و ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين ، وقوله ، والمطلقات متاع بالمعروف حقا على المحسنين ، وقوله ، والمطلقات متاع بالمعروف حقا على المعروف حقا على المتقين ، البقرة آيتي ٢٣٦ و ٢٤١ .

<sup>(</sup>١) المنتق ح ع ص ١٤٦ . (٢) كتاب النضاة ص ٣٨ .

فقد رد شهادته من أجل امتناعه عن إعطاء مطاقته المنعة التي لم تجب عليه؛ ومثل هذا لا يقدح في العدالة ولا يثبت به تجريح، والكنه رآه زاجر له ولامثاله مؤلما له حيث آلم المرأة بالطلاق ولم يقبل أن يخفف عنها بأعطاء دريهمات يسيرة ولم يمثل أمر القاضى ؛ وفي مخالفة أمر القاضى تهوين لشأنه عند الناس وفتح لباب العناد، ولان من يأبي أن يكون محسنا بالمباح ربما جره الى ترك غيره من المفروض.

وما أشبه هذا بما روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وهو ما حدثنا به مالك فى (۱) الموطأ : أن الضحاك بن خليفة ساق خليجا له من العريض فأراد أن يمر به فى أرض محمد بن مسلمة فأبى محمد ، فقال له الضحاك : لم تمنعنى وهبو لك منفعة تشرب به أو لا وآخر او لا يضرك ؟ فأبى ، فكلم فيه الضحاك عمر رضى الله عنه ، فدعا عمر محمد بن مسلمة فأمر ، أن يخلى سديله ، فأبى ؛ فقال عمر : لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع تشرب به أو لا وآخر ا وهو لا يضرك ؟ فقال محمد : لا والله ! فقال عمر : والله ليرن ولو على بطنك ! فأمر ، عمر أن يجريه . ففعل الضحاك .

فقد حكم المصلحة ناظرا لآنه نفع محض لا ضرر فيه على صاحب المال ، وإن خالف قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو مارواه الحاكم على شرط الصحيحين : د لا يحل مال امرى مسلم إلا عن طيب نفس ، ولعله استثناه منه أو حمل النص على غير هذا وإن كان عاما فى لفظه ؛ حمله على ماذا كان يلحق صاحب المال ضرر أو لا نقم له فيه .

المثال الخامس: روى أبو داود (٢) وغيره من حديث العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله سعّر لنا، فقال « بل ادعوا الله ، ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله سعر لنا، فقال « بل الله يرفع ويخفض وإنى لارجو أن ألتى الله عز وجل وليست لاحد عندى مظلمة ، . فهذا رسول الله لا يرضى بالتسعير، ويشير الى

<sup>(</sup>۱) المنتق حـ ٣ ص ٤٥ . (٢) السنن حـ ٣ ص ٧٧٢ .

أنه ظلم لما فيه من جبر الناس على بيح أموالهم بما لا يرضون به ، والله لم يبح أكل أموال الناس إلا إذا كانت تجارة عن تراض . ولمكن طائفة من التابعين كسعيد ابن المسيب وربيعة بن عبد الرحمن ويحيى بن سعيد الانصارى أفتوا بجوازه كما نقله أبو الوليد الباجى عنهم في شرح (١) الموطأ : فما الذي استندوا اليه والحديث صريح لا لبس فيه ؟ هل ورد حديث آخر يبيح التسعير؟ لا ، ولمكنها المصلحة ودفع الضرر عن الناس كما قال الباجى موجها هذا الجواز : « أنه نظر لمصالح الناس ومنع للأفساد عليهم وليس فيه جبر للباعة على البيع حتى يكون منافيا للملك ، ولمكنه من من المسلحة فيه للبائع والمبتاع ، من البيع بغير هذا السعر على حسب ما رآه الإمام من المصلحة فيه للبائع والمبتاع ، ولا يمنع البائع ريحا ولا يسوغ له منه ما يضر الناس ، ا ه .

فظ هؤلاء الى النهى معللا بعدم ما يقتضيه ، ومجرد غلاء السعر الذى حدث لا يوجبه . فلما جد فى زمنهم ما يحوج اليه أفتوا به . ولا يظن أن هذه الفتوى نسخت الحديث ، بل الحديث باق بحكه إلا أنه لما أصبح العمل به مفوتا للمصلحة فى هذه الحالة ترك لذلك حتى إذا جاء وقت لا حاجة فيه الى القسعير رجعنا الى العمل بالحديث ؛ ولو كان نسخا لما جاز الرجوع الى حكم منسوخ بالإجماع . ومن تأمل لفظ الحديث بروايتيه لم يجد فيه أن التسعير حرام لا تصريحا ولاتلويحا ، بل غاية ما فيه تفويض الامر بقه لانه القابض الباسط ، وأمر مم بالدعاء كى يرفع الله عنهم ما نزل بهم ، ولم يكن ثمة غير غلاه السعر ، والغلاء كم يكون من تحكم أصحاب السلع رغبة فى ربح كبير ، يكون من قضية العرض والطلب . فلو كان الذى حدث فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو تحكم التجار قصد إضرار الناس ، ما تركهم من غير تسعير رفعا لهذا الظلم ، ولكنه مجرد الغلاء فقط كما جاء عن بعض الرواة هذا الحديث : «غلا السعر على عهد رسول الله عليه وسلم فقال الناس سعر لنا يارسول الله ، الخ .

المثال السادس: روى محمد بن (٢) الحسن قال أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن البراهيم في الرجل فيطرق الرجل في داره فيصبح ميتا فيدعى صاحب الدار أنه قاتله

<sup>(</sup>۱) حه ص ۱۸ . (۲) الآثار ص ۱۰٤.

وأنه كابره فلذلك قتله؛ قال : ينظر في المقتول فإن كان داعرا يتهم بالسرقة بطل دمه وكاقت عليه الدية ، وإن كان لا يتهم في شيء منذلك ولا يعلم منه إلا خير قتل به . وإن ادعى صاحب الدار أنه وجده على بطن امرأته فلذلك قتله ، قال : ينظر فإن كان داعرا يتهم بالزنا بطل القصاص وكانت عليه الدية ، وإن كان لا يتهم في شيء من ذلك ولا يملم منه إلا خير قتل هذا به . قال محمد : وبهذا كاه نأخذ ، وهو قول أبي حنيفة في السرقة ؛ وأما الفجور فلا أ- فمظ ذلك عنه . . . فني هدا الآثر يفتى ابراهيم السائل مفرقا بين حالنين : حالة التهمة وغيرها ، فقاتل الذي عادته الدعارة لا يقاد به ، وقاتل الرجل الصالح يقاد به ؛ ولم يشترط في ذلك شهودا و لا غيرها من البينات حيث الوقت لا يمكن فيه وجود بينة .

ونحن إذا نظرنا لهـذه الفتيا مع ما ورد في الحكمين من النصوص، وجدناها معتمدة على المصلحة الى حد كبير .

أما السرقة فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أباح القتال دفاعا عن المال فقال و قاتل دون مالك ، ولم يكتف بذلك بل أخبر أن صاحب المال لو قتل كان فى الجنة ولو قتل المعتدى كان فى النار . فلم يحكم صلى الله عليه وسلم فيه بقود إذا قتله . ومعلوم أن مثل هذا لا يثبت بمجرد الدعوى بل لا بد من بينة على ذلك بمقتضى عموم قوله صلى الله عليه وسلم ، والبينة على المدعى واليمين على من أنكر ، .

وأما دعوى الزناء نقد وردفيها حديث سعدبروا ياته الكثيرة مصرحة بالحكم، وهو أن رسول الله نهى عن القتل، وأن سعدا لما قال: يا رسول الله أرأيت إن وجدت مع امرأتى رجلا أمهه حتى آتى بأربعة شهداء؟ قال نعم، وفى بعضها أيقتله قال لا. والذى يعنينا من هذا أنه لم يبح قتله ولم تحدث حادثة كهذه حتى يحكم فيها رسول الله بحكم صريح قتلا أو عفوا.

وأخرج الطبرانى (۱) من حمديث عبادة بن الصامت فى قصة سعد بن عبادة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى آخرها ، كمنى بالسيف شاهدا ، ثم قال : , لولا أنى أخاف أن يتتابع فيها السكران والغيران ، فالرسول صلى الله عليه وسلم

<sup>(</sup>۱) راجع فتح البارى ج ۱۲ ص ۱۰۶ وما بعدها .

في هذه الرواية يقول: إن السيف يكني شاهد ولا أحاجة إلى الشهود ، ولمكن منع من ذلك الحكم ما يترتب عليه من الفساد الكثير ، وهو كثرة الدعاوى ووقوع هذا الامر بمن يغار ومن غيره إذا علموا أن لا قصاص عليهم ، وأنهم مصدقون بمجرد الإخبار بعد القتل ؛ ومع ذلك كانت المسألة فرضية لم تقع بعد حتى يحكم فيها رسول الله بحكم قاطع بالقود أو بنفيه أو بالنفصيل .

مضى الأمر على ذلك حتى كان زمن عمر رضى الله عنه ، وحدثت حوادث من هذا النوع ، فقضى فيها بعدم القود ، وفى بعضها كتب كتابا فى العلانية بالقود وآخر فى السر بالدية و ننى القود ، وغير ذلك من الآثار ، ولم يرد عنهم تفصيل كهذا .

فأنت ترى الاحاديث مطلقة عن التقصيل ، وأحكام الصحابة كذلك . ولكن النخعى يفصل كما سمعت ، وليس له مستند فى ذلك \_ فيما أعلم \_ إلا المصلحة ، فهو لم يشترط بينة فى سقوط القود ، بل استند إلى كون الرجل اشتهر بالدعارة . فإذا انتفت واشتهر الرجل بالصلاح ، وجب القود لانه لا شبهة هنا .

ويشبه همذا ما رواه ابن أبي شيبة عن حفظة بن أبي سليان عن القاسم: سئل عن السكران يسرق؟ فقال: « إن كان يسرف بالسرقة قبل ذلك فاقطعه و إلا فلا ، مع أن أدلة القطع في السرقة لم تفرق بين سارق وسارق إلا ماوضحته السنة من بيان المال الذي يقطع في سرقته ومقداره وبعض قيود أخرى ، وأن الحد لا يقام إلا على مكلف. كل هذا مسلم. بعد هذا يقال: هل السكران مكلف في حالة سكره حتى يقطع إذا سرق؟ أو غير مكلف فيدرأ عنه الحد؟ أو هو مكلف والكن سكره شبهة تدرأ الحد عنه عملا بحديث و ادرءوا الحدود بالشبهات ما استطعتم ، أو ما في معناه؟ فإذا تعين شيء من هذه الاحتمالات استوت الحالتان ، معتادا أو عير معتاد ، فيقطع أو يدرأ عنه الحد . والمفتى هنا نظر للمعنى الذي شرع له الحد وهو الزجر ، وهو لا يكون إلا على جناية تامة لاشهة فيها ، ومعلوم أن السكران في حالة سكره لا يقصد الجناية لفقد الشعور بمعنى الجناية ، ومقتضى ذلك درء الحد عنه لا فرق بين معتاد وغيره ، إلا أنه أفتى بقطع المعتاد درما المفسدة وحفظاً لا موال الناس ؛ لانه إذا علم السارق أن لا قطع عليه إذا سرق وهو سكران وجد الطريق مفتوحا أمامه ، فإذا ما حدثته نفسه بأخذ مال فلان أو فلان ، شرب فهذى ، ثم اعتدى

وحصل على بغيته ؛ فإذا ما أخذ ليقام عليه الحد، ادعى أنه سكران وسهل عليه الادعاء، وهانت عليه جلدات معدودة فى سبيل تحصيل غرضه وهو مطمئن إلى سلامة يده.

والحلاصة: أنه فهم أن السكر شبهة يدرأ بها الحد لشبهه بالجنون، إلا أنه حكم المصلحة في مقابلته ، لانه لو أخذ على إطلاقه لحصل فساد كبيركما تقدم .

المثال السابع: روى الطبرى (١٠) عن هشام بن عروة أنه قال: سأل قوم عروة عمن تلصص في الأسلام فأصاب حدوداً ثم جاء تائبا، فقال: لاتقبل توبته؛ لو قبل ذلك منهم اجترؤوا عليه وكان فساداً كبيراً، ولكن لو فر إلى العدو ثم جاء تائبا لم أر عليه عقوبة. قال: وقد روى عن عروة خلاف ذلك، وهو ماحد ثنى به على قال: حدثنا الوليد قال: وأخبرنى من سمع هشام بن عروة قال: يقام عليه حد ما فر منه، ولا يجوز لاحد فيه أمان. يعنى الذى يصيب حدا ثم يفر فيلحق بالكفار ثم يجيء ثانياً.

فاذا صح ذلك عنه وهو أنه يقام عليه الحد مطلقاً سوا. فر إلى العدو أو لم يفر ، ولا تنفعه التوبة فى إسقاط الحد، وهو ما ذهب إليـه كثير من السلف منهم ابراهيم النخعى وسعيد بن المسيب كما رواه البهتي فى سـننه الكبرى.

نقول: إنه علل قبول التوبة المسقط للحدود عنه بأنه فتح لباب الفساد والتعدى، مع أن الآية صريحة فى قبول توبته مادامت توبته قبل أن يُقدَر عليه و إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقلطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض ، ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم . إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحم ، المائدة آيتى ٣٣ ، ٣٤ .

فهذه الآية لم تقيد بمسلم ولا بكافر؛ فالظاهر فيها العموم، ويتبعه أن يكون قبول التوبة عاماً لافرق بين مسلم وكافر. وبهذا عمل الصحابة رضوان الله عليهم. فقد روى (٦) البيهق بسند عن الشعبي أن عثمان استخلف أبا موسى الاشعبي رضى الله عنه ، فلما صلى الفجر جاء رجل من مراد فقال: هذا مقام العائذ التائب! أنا فلان ابن غلان ممن حارب الله ورسوله ؛ جمّت تائبا من قبل أن تقدروا على . فقال أبو موسى: جاء تائبا من قبل أن تقدروا عليه فلا يعترض إلا بخير. ورواه

<sup>(</sup>١) التفسير ج٦ ص ١٤٢ (٣) النان الكبرى ح ٨ ص ٢٨٤.

أن جرير بسند آخر ، وفى آخره : فأقام الرجل ما شاء الله ، ثم إنه خرج فأدركه الله بذنوبه فقتله .

وروى ابن جرير أن حارثة بن بدركان محاربا في عهد أمير المؤمنين على بن أبي طالب كرم الله وجهه، فطلب من الحسن ثم من ابن جعفر أن يستأمن له عليا، فأبيا عليه، فأتيا سعيد بن قيس فقبله، فلما صلى على الغداة أتاه سعيد بن قيس فقال : يا أمير المؤمنين ما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ؟ فقرأ على الآيتين ، فقال سعيد : وإن كان حارثة بن بدر؟ قال : وإن كان حارثة بن بدر، قال فهذا حارثة ابن بدر جاء تائبا فهو آمن. قال : نعم فجاء به فبايعه ، وقبل ذلك منه ، وكتب له أمانا.

وواقعة ، على الاسدى الذى حارب وأخاف السبيل وأصاب الدم ثم سمع رجلا يقرأ ، يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تتنطوا من رحمة الله . . . ، الآية فاستعادها فأعادها القارى ، فغمد سيفه وجاء المدينة تائبا بعد أن عجزت الحكومة والناس عنه ، فأخذ بيده أبو هريرة وجاء به والى المدينة مروان بن الحمكم وقال له : لا سبيل لكم عليه ولا قتل ، فترك من ذلك كله » . كل هذا من غير إنكار من أحد .

فا الذي حدث في زمن عروة حتى قال ما قال " لا يقبل ، لوقبل ذلك منهم اجترؤوا عليه وكان فساداً كبيرا ؟ " . أتغيرت النفوس و اتخذت ذلك ذريعة الى التعدى على الغير ؟ أم أن الآية خاصة بالكفاركما يقول بعض المفسرين ؟ أما خصوص الآية فغير مسلم ، لأن الصحابة عملوا بها في حق المسلمين كما سمعت . ولو سلمنا خصوصها وأنها عند عروة خاصة في الذي ألجأه إلى أن يقول : لو قبل ذلك منهم الح ؟ وهل كان عليه شيء لو قال إن الآية خاصة لا تشمله ؟ . فالظاهر أن الآية عامة وأنهم خصصوها بالمصلحة ودفع المفسدة لما وجدوا العمل بعمومها يفتح على الناس باب الشر فيتجارؤون على ذلك إذا علموا أن لا حد عليهم . فعلوا ذلك لما وجدوا غلبة الشر على النفوس ، وأصبح العدوان ديدنها ، عكس ما كان في عصر الصحابة ، حيث كان الصلاح عاما ، والتقوى ظاهرة ، والنفوس قانعة . والله أعلم .

وهذه فتوى فقيهين متعاصرين فى حادثة واحدة ،كل ذهب فيها مذهبا ، مستندا الى علة ، ناظرا لما يترتب على الأمر من فساد أو صلاح :

يروى لنا ابن سعد (۱) بسند عن أبى اليقظان قال : كان سعيد بن جبير يقول يوم دير الجماجم وهم يقاتلون , قاتلوهم على جورهم فى الحكم ، وخروجهم من الدين، وتجبرهم على عباد الله ، وإماتتهم الصلاة ، واستذلالهم المسلمين ... الخ » .

وروًى فى ترجمة الحسن (٢) البصرى: « أنه لما سئل عن قتال الحجاج قيل له ما تقول فى قتال هذا الطاغية الذى سفك الدم الحرام وأخذ المال الحرام وترك الصلاة وفعل مافعل إلى آخر مافعل الحجاج ؟ قال : أرى أن لا تقاتلوه ، فانها إن تمكن عقوبة من الله فما أنتم برادى عقوبة الله بأسيافكم ، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين ، قال فرجوا ولم يقبلوا كلامه ، فقتُتلوا جميعا مع ابن الاشعث .

فابن جبير نظر إلى أن هذه الفعال مناكير يجب تغييرها ، ليعود العدل ، ويزول الظلم ، وترجع للناس الطمأ نينة . وكأنه ظن أنهم قادرون على التغيير باليد . والحسن رأى أن هذا المنكر وإن أوجب القتال إلا أن ما يترتب عليه من الفساد أعظم : كثرة القتل ، وتفرق كلمة المسلمين ، وإطباع عدوهم فيهم . ثم إنه يفصل لهم الام بأن ما وقع بكم من الظلم والعسف إنكان عقوبة من الله فان تقدروا على دفعه ، وإن كان بلاء فاصبروا . فتراه قد حكم المصلحة في حديث ، من رأى منكم منكرا فليغيره ، وبين أنه لا يؤخذ على إطلاقه كما فهمه الفريق الآخر بل هو مشروط بأن لا يترتب على التغيير مفسدة أعظم من ذلك المنكر .

قد يقال: إن قول الحسن ليس ارتكانا على المصلحة بل استناداً لحديث و من رأى مر أميره ما يكرهه فليصبر ولا ينزعن يدا من طاعته فأنه ون فارق الجماعة شيرا فمات فيتته جاهاية ، .

والجواب: أن الحديث لم يبلغه ، إذ لو بلغه لاستدل عليهم به ، وإن كان كلامه لا يخرج عن معنى الحديث . على أن ابن جبير قد خالفه وأفتى بالقتال مع أنه صريح فى الدلالة . والله أعلم .

<sup>(</sup>١) الطبقات الكبرى - ٦ ص ١٨٥٠

۲۱ م ۲ ص ۱۱۹

ومن هذا النوع مارواه الكندى(١) قال : حدثني ابن قديد عن عبد الله بن سعيد عن أبيه عن ابن و هب عن عبيد الله بن المسيب قال : حضرت توبة (٢) بن نمر القاضي يقول للنخاسين أصحاب الرقيق « من أشترى منكم عيباً فهو لازمه ولست أزويه عنه لأنكم تبصرون ما تشترون ، فإن بعتم سكتم على العيب ، وإن كان فى أيديكم أردتم رده على صاحبه، فلستم كغيركم . . فقد فرق في الحمكم بين هؤلاء وبين غيرهم مع أن الحــديث لم يفرق وهو ما رواه أبو داود (٢) بسند عن قتادة عن الحسن عن عقبة بن عامر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال . عهدة الرقيق ثلاثة أيام ، فسر قتادة ذلك كما رواها أبو داود أيضا فى رواية أخرى : إن وجــد دا. في الثلاث رد بغير بينة، وإن وجد دا. بعد الثلاث كلف البينة أنه اشتراه وبه هذا الداء ، وليس له وجه في التفرقة إلا ما علل به من أنهم لا يشترون العبد إلا اذا عرفوا ما فيه من العيوب وهم أدرى بالعيوب من غيرهم، وعادتهم أن يشــتروا ما فيه عيب بثمن بخس ليغروا غيرهم به حيث يبيعونه ساكتين عن ذكر العيب. وهذا عمل بالمصلحة لما يلزم على تسويتهم بغيرهم من لحوق الضرر بالناس ؛ من اشترى منهم لعمدم درايته ، ولو كلف البينة فقد لا يجدها ، وفي الشلاث قد لا يظهر العيب؛ ومن باع لهم لتضرره بالرد مع أنهم عرفوا العيب وأقدموا على الشراء معه .

#### النوع الثانى

أحكام لم يرد بها نص أفتوا وقضوا بها لما فيها من المصلحة ، وهو ما يسمى بالمصلحة المرسلة فى عرف الاصوليين

وهذا النوع قد يأتى معللا ، وقد يرد بجردا عن التعليل لكن العلة ظاهرة فيه . من ذلك مارواه البيهق<sup>(٢)</sup> بسند الى الشافعى رحمه الله قال : قد ذهب الى تضمين القصار شريح ، فضمن قصارا احترق بيته ، فقال : تضمنى وقد احترق بيتى ؟

<sup>(</sup>١) كتاب الفضاة من ٣٩.

<sup>(</sup>۲) تولى قضاء مصر في عهد هشام سنة ١١٥ ه.

<sup>(</sup>٢) السن خ٣ ص ٢٨٤ •

<sup>(</sup>٤) السنن الكبرى م ٦ ص ١٢٢ .

فقال شريح: وأرأيت لو احترق بيته كنت تترك له أجرك و فتراه قد أفتى بما فيه مصلحة الناس ويرد على قول القصار الذى استبعد فيه تضمينه مع احتراق بيته وليس له دخل فيه ، بأن هذا لايصلح علة لسقوط الضمان منظرا بشيء متفق عليه وهو احتراق بيت صاحب الثوب الذى لايسقط الاجرة عنه ، فكذلك هذا . وقد تقدم بيان وجه المصلحة في هذا في الفصل الثالث .

ومن ذلك ما رواه الكندى (۱) و أن عبد الرحن (۱) بن هبيرة الأكبر كان لا يحجر على سفيه في ماله ولكن كان يشهره وينهى الناس عن معاملته ويقر ماله بيده يصنع به ما يشاه و ، فقد ترك الحجر عليه لأن فيه إهداراً لآدميته وحريته في ملكه ، ولأن الناس ربما اغتروا به وعاملوه غيير عالمين بالحجر فتنقض معاملاتهم فيشق ذلك عليهم ويلحقهم الضرر من أجل ذلك . تركه وسد عليه الباب من ناحية أخرى بالتشهير مرة ، ونهى الناس عن معاملته مرة أخرى ؛ وفي هذا صلاح له ولغيره ؛ فاذا ما وجد نفسه في عزلة عن الناس وابتعد الجميع عن التعامل معه رجع الى رشده و ترك سفهه .

وروى ابن سعد (۱) عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه أنه كتب كتابه الى أمراه الأجاد يرسم لهم سياسة حازمة قال فيه و انظروا من فى السجون عن قام عليه الحق فلا تحبسه حتى تقيمه عليه ، و من أشكل أمره فاكتب الى فيه ، واستوثق من أهل الدعارات فان الحبس لهم نكال ولا تعدى فى العقوبة ، ويعاهد مريضهم بمن لا أحد له ولا مال ؛ واذا حبست قوما فى دين فلا تجمع بينهم وبين أهل الدعارات فى بيت واحد ولا حبس واحد . واجعل للنساه حبسا على حدة ؛ وانظر من تجعل على حبسك بمن تتق به و من لا يرتشى ، فان مر . ارتشى صنع ما أمر به أن .

فنلك سياسة حكيمة وضعها ابن عبد العزيز مترسما فيها خطى جده العظيم ابن الخطاب رضى الله عه؛ تراه ينهى عن حبس المتهم حتى يثبت عليه الحق، ويأمر

<sup>(</sup>١) كتاب القضاة ص١٧

<sup>(</sup>٢) قاضي مصر المتوفى سنة ٨٨٣

<sup>(</sup>٣) الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٢٥٨

أمراء أن يصفوا حساب من فى السجون بمن كانوا حبسوا من قبل فقد تظهر براء بعضهم، ثم يستنى من ذلك أهل الدعارات فيأمرهم بحبسهم معللا هذا بأن هذه العقوبة نكال لهم تزجر من على شاكاتهم وتوقفهم عد حدهم. وبعد ذلك يبالغ فى الاحتياط منهم فيأمر بالنفريق بييهم وبين غيرهم كى لا تسرى سمومهم اليهم. وما أحسن قوله: لا تجعل على سجنك إلا من نتق فى أمانته، ولا تستعمل من يقبل الرشوة، معللا هذا بما يرتب على إسناد الآمر اليه من الفساد حيث يفعل ما يطلبه الراشى منه فيضيع المقصود من السجن ! . ولو عمل المسلمون بذلك وأبعدوا المرتشين عن تولى جميع الاعمال لانتظم دولاب العمل فى دولنهم، ولما رأينا المرتشين عن تولى جميع الاعمال لانتظم دولاب العمل فى دولنهم، ولما رأينا الكفاءات، ولا سعينا شكاية من أصحاب الظلامات؛ وأخيرا ماوجدنا تفنن أصحاب الأعمال فى تنسيق أخذ الرشا، ولانصرف كل طالب إلى الطريق المشروع يسلكه وهو آمن على حقه لا تساوره الوساوس ولا تنتابه الشبهات.

وكذلك يروى ابن سعد (۱) عنه رضى الله عنه وأنه أعطى بطريقا ألف دينار استألفه على الأسلام . كما روك عن عيسى بن أبي عطاء رجل من أهل الشام كان على ديوان أهل المدينة عن عمر بن عبد العزيز أنه ربما أعطى المال من يستألف على الإسلام . أعطى ذلك بعد أن منع ابن الخطاب منه بمحضر من الصحابة ولم يتكر عليه أحد ، لما جدت الحاجة الى النأليف ، وهو العالم بأنه يدور معها ويتغير بتغيرها . وما فعله الصحابة ليس نسخا لماكان ، وإلا كيف يقدم على العمل بحكم نسخ وانتهى ؟

#### النوع الثالث

أفعال مباحة أو مسنونة تركوها لما يترتب على فعلما من المفاسد. وقد يلتزم أحدهم ما ايس لازما له شرعا لما يلحقه عند تركه من شبهة أو ضرر

وأمثلة ذلك كثيرة نذكر طرفا منها :

<sup>(1)</sup> الطبقات المكبري ج ٥ ص ٢٦٢٠

المثال الأول: روى ابن سعد (۱) عن علقمة بن قيس أنه أوصى الاسود: وإن استطعت أن تلقتنى آخر ما أقول: لا إله إلا الله وحده لاشريك له، فافعل ولا تؤذنوا بى أحدا فإنى أخاف أن يكون كنعى الجاهلية، : وروى عن (۲) عمرو بن شرحبيل أنه أوصى الارقم قال: « ما أرانى إلا مقبوضا من ليلتى هذه فإذا أصبحت فأخرجونى ولا تؤذنوا بى أحدا فإنها الجاهلية أو دعوى الجاهلية ....

فأنت تراهما يمنعان من إعلام الناس بموتهما ، وهو مباح ، فعله أصحاب رسول الله من قبل ، ولم يرد عنهم مثل ذلك النهى . نهيا عنه مخافة أن يشبه دعوى الجاهلية ، أو يتتابع الناس فيه متجاوزين الحد المباح فترجع عادة الجاهلية الأولى .

المثال الثانى: روى ابن سعد (۱) عن عبيدة بن قيس أنه دعا بكتبه عد موته فحاها وقال: وأخشى أن يليها أحد بعدى فيضعوها فى غير موضعها ، ومعلوم أن بقاء الكتب فيه خير كثير: نفع للناس بالنعلم ، ونشر لدين الله ، وثواب يرجع إلى كاتبها . ولكن صاحب الكتب مع علمه بهذا كله محا كتبه خوفا من أن تتمع فى يد من لا يحسن فهم ما فيها أو من فى قلبه عداوة له فيبدلها أو يضعها فى غير موضعها في غير موضعها فيلحق صاحبها أذى كثير ، ويصيب الناس فساد التبديل والتغيير . . . فعل مافعل لمصلحة رجحت عنده . وإن كنا لا نوافق على هذا الرأى لانه مؤد لا محالة إلى ضياع العلم ، لما يمحو كل مؤلف ما ألفه عند موته . ولا يصح أن نترك مصلحة معققة لمفسدة مظونه بل موهومة . ويكنى أن توضع الكتب عند من يؤتمن على دينه ولا يخاف منه التبديل . ومع ذلك فنحن نلتمس له عذرا فيا صنع ، فلعل البيئة ولا يخاف منه التبديل . ومع ذلك فنحن نلتمس له عذرا فيا صنع ، فلعل البيئة التي عاش فيها كانت علومة بالفتن وسوء الظن بالعلماء .

المثال الثالث: روى ابن سعد (١٠ بسند الى ثابت التمالي قال: سمعت أبا جعفر قال مدخل على بن الحسين السكنيف وأنا قائم على البابقد وضعت له وضوءاً ، قال فحر فقال: يا بني ؛ قلت: لبيك ، قال: قد رأيت في السكنيف شيئًا را بني ، قلت: وما ذاك ؟ قال: زأيت الذباب يَقَدَ على العذرات ثم يطرن فيقعن على جلد الرجل، فأردت

<sup>(</sup>١) الطبيّات حـ٦ صـ ٦٢ (٢) المرجع السابق صـ ٧٣

<sup>. 77 - 7 - (7)</sup> 

 <sup>(</sup>٤) حـه صـ ١٦٢ فى ترجمة على بن الحـين بن على بن أبى طالب المتوفى سنة ٩٤
 بالمدينة ، وأبو جعفر هذا ابنه .

أن أتخذ ثوبا إذا دخلت الكنيف لبسته. ثم قال: لا ينبغي لى شيء لا يسع الناس، فتراه بعد ما هم باتخاذ ثوب خاص ليتقي به النجاسة التي أمر الشارع بالتطهر منها، ليطمئن قلبه في عبادته ويزول عنه الشك، يرجع عن هذا الهم ، ويترك ذلك الأمر لما وجده يدخل على الناس منه الحرج، وتلحقهم من أجله المشقة، فليسكل الناس يقدر على را فكر فيه ، خصوصا وأنه بمن يقتدى به . وهو في هذا يمتنع من فعل مباح وهو \_ اتخاذ ثوب خاص للكذيف \_ لما يترتب عليه من الحرج على الناس الذي رفعه الله عنهم .

وما أشبه هذا بفعل عمر بن الخطاب رضى الله عنه الذى رواه الطبرى() عن هشام بن عروة عن أبيه عن يحيى بن عبد الرحن بن حاطب: «أنه اعتمر مع عمر ابن الخطاب فى ركب فيهم عمرو بن العاص، وأن عمر بن الخطاب عرّ من ببعض الطريق قريبا من بعض المياه، فاحتلم عمر وقد كاد أن يصبح فلم بجد مع الركب ما فقال له فركب حتى جاء الماء فجمل يفسل مارأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر، فقال له عمرو بن العاص: أصبحت ومعنا ثياب فدع ثوبك يفسل. فقال عمر: واعجبا لك عمرو بن العاص! لئن كنت تجد ثيابا أفكل الناس يجد ثيابا ؟ والله لو فعلمها يا عمرو بن العاص ! لئن كنت تجد ثيابا أفكل الناس يحد ثيابا ؟ والله لو فعلمها فعل من عمر ما أن بن عليه من مفسدة الحرج على الناس والمشقة التي تلخقهم.

المثال الرابع: حدث يحيى (٢) بن يحيى أنه سمع الامام مالكا رضى الله عنه يقول في صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان: ﴿ إِنّى لَمْ أَرَ أَحدا من أهل العلم والفقه يصومها ، ولم يبلغنى ذلك عن أحد من السلف ، وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته ، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهسل إلجهالة والجفاء لو رأوا في ذلك خفته عند أهل العلم ورأوهم يعملون ذلك ، أخبر عمن عاصره ومن سبقه أنهم تركوا صيام هذه الآيام لئلك العلة التي قالها ، مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صامها ورغب في صيامها ، ونوه بفضل ثوابها ، بما رواه أبو داود وغيره ، واللفظ له ، عن أبي أيوب الأنصاري الصحابي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال فكأنه صام الدهركله ، .

<sup>(</sup>١) أقله أبو الوليد الباجي في شرح للوطأ حـ ١ صـ ١٠٢ (٣) المنتق حـ ٢ صـ ٧٦

وهذا وإن كنا لا نوافق عليه لإمكان دفع تلك المفسدة ـ مفسدة اختلاط الفرض بغيره ـ بغير هذا الترك ، ببيان أن صيام هذه الآيام سنة ، وأن الفرض هو ذلك الشهر فقط ، وإذاعة هذا البيان فى العامة عندكل مناسبة ؛ إلا أنه يعطينا صورة عن تصرفهم فى المشروعات والنظر اليها من ماحية جلب المصالح ودفع المفاسد ، وعدم وقوفهم عندكل منصوص وإن أدى الى عكس ما شرع له .

المشال الخامس : روى ابن سعد (۱) أن عروة بن الزبير استودع أبا بكر ابن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام مالاً من مال بني مصعب ، قال : فأصيب ذلك المال عند أبي بكر أو بعضه ، قال فأرسل اليه عروة أن لاضمان عليك إنما أنت مؤتمن ؛ فقال أبو بكر : قد علمت أن لا ضمان على ولكن لم تكن لتحدث قريشا أن أمانتي قد خربت ، قال : فباع مالا له فقضاه » .

فقد التزم رضى الله عنه ضمان الآمانة التي هلكت من غير تعدّ منه ، معللا ذلك بدفع ما يتمال عنه إنه يتعدى على الأمانات .

هذا وقد يشتبه على أحدهم الحسكم فيحكم أو يفتى خطأ فيبين له الآخر وجه الصواب مبينا سبب الخطأ فيها قال .

من ذلك ما رواه الكندى (٢) أن عمر بن عبد العزيز كتب الى عياض ابن عبد الله ـ قاضى مصر. من قبله ـ «كتبت إلى تزعم أن قضاته كم يقضون فى الشفعة أنها الأول فالأول من الجيران ، فنةول : قد كنا نسمع أن الشفعة الشريك ليست لاحد سواه ، وأحق الناس بالبيع بعد الشفيع المشترى ، ولدمرى أما الحوار بالجوار فوجدتها لا يأخذ بها أحد ؛ لو أن ذلك يكون ما انقطع بعضهم من بعض ، وما باع رجل أرضاً إلا أفضت الى جاره حتى تقضى العامسورة ، ولا دارا إلا حتى تفضى الى دار بعض مساكن الناس مماكان فى مدينة أو قرية ، ولكن إذا وقعت الحدود بين أهل الشرك فى ميراث أو غيره وصر قت مداخل الناس الذين يدخلون منها دورهم وأرضهم ، فقد انقطعت الشفعة وجاز البيع للبتاع وإن خنى . ومن الامر الحسن الجيل أن يعرض المرد على جاره ، فأما أن يوقف على خاره ،

<sup>(</sup>١) الطبقات الكبرى - ٥ ص ١٥٤ (٢) كتاب القضاة ص ٢٩

فنى هذا الكتاب يبين له أن الشفعة لا تدكون إلا لشريك لم يقاسم، ويقول: إن هذا ما سمعناه، ثم يستبعد أن يكون الشارع جعلها للجار، معللا هذا بأنه يفضى الى إعنات الناس والحجر عليهم، لأن كل واحد لا يخلو من جوار، فاذا ما أراد البيع طالب بالشفعة فلا يتمكن أحد من الشراء، وهو فى ذلك ناظر للمعى الذى شرعت له الشفعة وهو دفع الضرر عن الناس، ولا يعقل أن الشارع يشرع شيئاً لدفع الضرر على وجه يجلب الضرر. ثم إنه بعد أن ننى لزومها أشار الى شىء من عاسن الاخلاق هو عرض الدار على الجاركى لا يلحقه أذى إن ضاعت من يده.

وتلك محاورة بين فقيهين من فقهاء التابعين رواها ابن سعد (۱): قال: وسأل رجل سعيد بنالمسيب في رجل نذر في معصية ، فقال سعيد: يوفى به ، فسأل عكرمة ، فقال المعيد: فقال: لا يوفى به . قال: فذهب الرجل الى سعيد فأخبره بقول عكرمة ، فقال سعيد: لا ينتهى عبد ابن عباس حتى ياقى فى عنقه حبل ويطاف به ! . قال: فجاء الرجل الى عكرمة فأخبره الحبر ، فقال له عكرمة : أنت رجل سوء! قال: لم ؟ فقال: في المنعنى فبلغه ؛ قل له : هذا الذر ته أم الشيطان ؟ فواته إن زعم أنه ته ليكذبن ، والن زعم أنه للشيطان ليكفرن ، فإن المسيب نظر الى النص وهو قوله تعالى: « وليو فوا نذورهم ، الشيطان ليكفرن ، فإن المسيب نظر الى النص وهو قوله تعالى: « وليو فوا نذورهم ، حيث لم يفصل ، وكذلك الاحاديث مطلقة ؛ ولكن عكرمة يخطئه فى هذا و ينظر الى المعنى المقصود من الأمر بالوفاء بالنذر وأنه معلل بكونه قربة وعبادة يتقرب بها المعنى المقاد خرج عن هذه الدائرة امتنع الوفاء به ؛ ولذلك أفتى هنا الى الله سبحانه ، فإذا خرج عن هذه الدائرة امتنع الوفاء به ؛ ولذلك أفتى هنا اليه بالمعاصى ، وإن كان الشيطان كفر من أمره بالوفاء به .

وبعد: فتلك طريقة هؤلاء الفقهاء السابقين فى التعليل، وهم فيها لم يخرجوا عن طريقة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم: عللوا أحكام الله رغم أنف المذكرين، وحكوا المصلحة فى التشريع، ولكن فى دائرة المعتدلين، فلم يجمدوا على النصوص تعبداً بألفاظها، بل فتشوا وأخرجوا كنوزا ثمينة من وادى معانيها. وزنوا الأمور بما يترتب عليها من صلاح أو فساد فأباحوا الأول ومنعوا من الثانى . جعلوا عمادهم فى التعليل المصلحة، ولم يسيروا وراء الأوصاف فى كل شيء كما فعل الفقهاء

<sup>(</sup>۱) الطبقات الكبرى ج ه ص ۲۱۶

والاصوليون المتأخرون. ومع هذا فلم يتدفعوا وراه كل مايظن أنه مصلحة وإن صادم قاطعاً فى شرع الله ، أو نافى قاعدة من قواعد الدين؛ بل رأيناهم فى غير موطن يردون هذه المصلحة ويشددون النكير على من رام العمل بها.

فهذا عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه: يكتب إليه عبد الحيد بن عبد الرحمن وأنه رفع إلى رجل يستبك فهممت أن أضرب عقه فحبسته وكتبت إليك لاستطلع فى ذلك رأيك، فيكتب قائلا له: أما إنك لو قتلته لاقدتك به، إنه لايقتل أحد بسب أحد إلا من سب النبي صلى الله عليه وسلم. فاسببه إن شتت أو خل سبيله ، رواه ابن سعد (۱). فقد ظن واليه أن فى قتل من سب أمير المؤمنين مصلحة ، وهى دفع الفساد وزجر المتطاولين على هذا الامر، فيضع الناس أميرهم فى الموضع اللائق به . ولكن أمير المؤمنين يبين له أن هذه مصلحة نائية عن الشريعة مصادمة للنصوص القطعية «كتب عليكم القصاص فى القتلى » « لا يحل دم امرى مسلم إلا بإحدى ثلاث . . ، الحديث . ولو فتح هذا الباب لتجارأ الناس على إهدار الدماء بمجرد تلفيق دعوى ضد من اضطهدوه .

وروى ابن سعد (٢) أيضا قال: كتب حيان بن شريح عامل عمر بن عبد العزيز على مصر اليه: « إن أهل الذمة قد أسرعوا في الإسلام وكسروا الجزية ، فكتب إليه عمر: « أما بعد فإن الله بعث محمدا داعياً ولم يبعثه جابيا ، فإذا أتاك كتابي هذا فإن كان أهل الذمة أسرعوا في الإسلام وكسروا الجزية فاطو كتابك وأقبل ، .

فالعامل ظن أن إسراعهم إلى الإسلام فراراً من الجزية مخالفة فيليق بهم عقوبة تزجرهم، وكأنه يرى إبقاء الجزية عليهم حتى بعد الإسلام. وأمير المؤمنين يرد عليه هذا مبينا له أن الرسول صلى الله عليه وسلم أرسل للمداية لا للجباية ، فإذا أظهر الرجل الإسلام أجريت عليه أحكامه ، وسريرته موكولة الى الله . وما أشبه هذا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن قتل الرجل وهو يستشهد بدعوى أنه قالها مداراة: وهلا شققت عن قلبه 1 ، يعنى أن النطق بالشهادة كيفها كان عاصم للدم ، فإهداره بدعوى عدم الإخلاص ممهدر في شريعة الله جل وعلا .

<sup>(</sup>١) الطبقات ده ص ۲۷۲ . (۲) - ده ص ۲۸۳ .

والآن نطوى صحائف هذا الباب بعد أن عرفنا طريقتهم فى التعليل واضحة ، ووقفا على قيمة المصاحة ومنزلتها عندهم ، وآمنا بأن طريقتهم هى الطريقة المثلى لمن آراد حمل لواء الإسلام ؛ وهى السبيل الوحيد لمن رغب فى الإصلاح . ولا ريب فى ذلك فإنهم سلسكوها غير مقيدين بقيود التقليد ، ولا متعصبين لرأى بعينه . ليس طم غاية إلا الوصول الى الحق ، فلا يعنيهم بمد ذلك على أى لسان ظهر . ولم يكن غرضهم وضع قواعد ليسير الناس عليها ، ولا تنسيق ضوابط ليجمعوا شوارد الفروع إليها ، فأثمر عملهم هذا ثمراته الطيبة ، ولاكن جانب الشريعة لما جد من المدنيات ، وانفسخ صدرها لجميع الحوادث ، وسايرت الناس ومطالبهم ، ولم تلجئهم الى البحث عن غيرها من القوانين الوضعية .

هذا وإنّا لنرجو الله سبحانه وتعالى أن يشرح صدور حملة الشريعة لفهم هذه الطريقة والسير عليها ، فيعيدوا النظر فيما كتبه الأصوليون على ضوء هذه الطريقة ، ويقفوا جهودهم على إصلاح ما فيها ، حتى يزول ما علق بالأذهان من أن باب الاجتهاد قد أغلق ، وأن الشريعة عجزت عن مسايرة الزمن ، فإن الطعون التي وجهت إليها جاءت معاصرة لهذه الكتب . . إنهم إن فعلوا ذلك استطاعوا أن يظهروا شريعة الله في ثوبها الأول ، وأن يثبتوا للناس من جديد أنها شريعة الخلود . وبغير هذا لا يتحقق الإصلاح الذي ينشده المصلحون .



# الباب التاني

#### في التعليل في عصر تأليف الأصول

#### مقدمة

كنت أود أن أتدكلم على مسلك الائمة أصحاب المذاهب أنفسهم فى التعليل، موردا طرفا من تعليلاتهم قبل الدخول فى هذا الباب، حتى يكون الموضوع متصل الحلقات، سائرا مع جميع العصور خطوة بخطوة. ولكن منعنى من ذلك طول الكلام وتشعب أطرافه أولا. وثانيا أن الاصوليين ادعوا أن ما أصلوه هو أصول الائمة أنفسهم مأخوذا من تفريعاتهم؛ فاكتفيت بالاشارة أثناء البحث الى أسول الائمة أنفسهم مأخوذا من تفريعاتهم ؛ فاكتفيت بالاشارة أثناء البحث الى نبذ من تلك التعليلات، ملوحا بها الى مدى مخالفة هذه الأصول وشروطها لطريقة الائمة، رضى الله عنهم.

وأكبر الظن عندى أن طريقة الآئمة لا تخرج فى جملتها عن طريقة السلف الصالح من الصحابة والتابعين و تابعيهم ، رضى الله عنهم أجمعين .

والآن وفى هذا العصر أصبح التعليل مثار نزاع طويل فى شكله وموضوعه، بعد أن كان فيما مضى يسير سيرة واحدة لا اختلاف فيها ولا اضطراب؛ بعد أن كان موضع اتفاق من الجميع.

فطائفة نظرت اليه على أنه عقيدة من العقائد ، وأخرى على أنه أصل من أصول الفريع ؛ ومن هؤلاء من أنكره من أساسه ؛ ومنهم من جوزه ولكن فى دائرة ضيقة محدودة . ومن ذاهب به بعد تجويزه إلى طريقة أخرى غير طريقته الأولى التى كان يسير عليها فى العصور السابقة . فعلماء الكلام بحشوا فيه منعا وجوازا من جهة ما يلحق المولى جل وعلا منه من نقص أو كهل . والفقهاء والاصوايون نظروا له من ناحية التشريع وهدل يصح

أن يكون أصلا من أصوله أولا يصح الاعتباد عليه فى التفريغ بل الأمر قاصر على النصوص وما شابهها من إجماع وغيره.

وقد صرح علماء الاصول بأن الخلاف هنا مبى على الخلاف فى علم الكلام.
يقول علاء الدين الحننى فى ميزان (١) الاصول: داعلم أن أصول الفقه فرع
لاصول الدين، فكان من الضررة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب.
وأكثر التصانيف فى أصول الفقه لاهل الاعتزال المخالفين لنا فى الاصول،
ولاهل الحديث المخالفين لنا فى الفروع ، .

وقال الامام الرازى فى محصوله عند تعريف المناسب: « من لا يعلل أحكام الله تعالى يقول: إن المناسب هو الملائم لافعال العقلاء فى العادات؛ ومن يعللها يقول: إنه الوصف المفضى الى ما يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا » .

وقال صدر الشريعة (٢) فى توضيحه عند تعريف العلة بالباعث لا على سبيل الإيجاب: يعنى ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم ، كما فى قولك: جئتك لإكرامك ؛ الإكرام باعث على المجىء ، والقتل العمد العدوان باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس. وتفسير الباعث عند هؤلاء ما يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع فى شرعه الحدكم ، أى بترتيب الحسكم عليه يترتب عليه مصلحة ، فان شرع الفصاص عند القتل العمد العدوان يترتب عليه حفظ النفوس . ثم قال : وهذا منى على أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا ، مع أن الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى ، خلافا للعتزلة . ا ه المقصود منه بتصرف .

ومثل هذا أو قريب منه صرح به منلا خسرو في مرآته، والفنارى في فصول البدائع .

وقال الازميرى فى حاشيته (٢٠ على المرآة: « إن القول بالعلة فى الاحكام الشرعية مبنى على أن أفعال الله تعالى معللة بالحسكم والمصالح . . الخ . والبدخشى فى شرحه (١٠ على المنهاج يقول : « اعلم أن نفاة القياس قالوا العلة إما موجبة أو باعثة للشارع وداعية له على شرع الحكم كالعلة ، الغائية والاول باطل لأن العلل الشرعية

<sup>(</sup>١) نقله مثلاً كاتب جلى فكشف الظنون - ١ ص ٨٩ .

<sup>(</sup>٢) ٢٠ س ٢٤١ (٣) ح ٢ ص ٣٠٠ (٤) ح ٣ ص ٤٤

لوكانت موجبة لامتنع اجتماع عال متعددة على حكم ، واللازم باطل ، وكذا الشانى لامتناع الغرض فى فعله ، وإلا لزم استكماله به . وأيضا الحـكم قديم عدكم لانه خطاب الله فيمتنع تعليله بشى. من العلل ، فاختار المصنف دفعا لما ذكروا أن العلة بمعنى المعرف للحكم ، لا الموجب والمؤثر ، ولا الباعث والداعى ، اه .

فهذه النصوص تفيد أن السكلام ها مرتبط ارتباطا وثيقا بما قاله المتكامون، وأن كل مؤلف فى الأصول متأثر الى حد ما بما ألفه فى السكلام أو بما هو معتقده فيه. وقد رأينا كثيرا من العلماء ألف فى العلمين كالزالى والفخر الرازى والبيضاوى والعضد، والسعد وغيرهم. والناظر فى كتبهم يجد من تطرف فى السكلام تطرف فى الأصول، أو تحايل تكلفا حتى لا يخالف معتقده، كالرازى والبيضاوى. ومن توسط هناك توسط هناكالمضد والسعد. لذلك كله رأيت أن أقدم كلمة عن خلافية التعليل عند علماء السكلام.

و اكنت بحاجة الى هذا البحث بعد ما تقدم من عرض نصوص التعليل في القرآن والسنة ومسلك الصحابة والتابعين وتابعيهم فيه غير متخالفين ولا متنازعين ، وفيه الحجة القاطعة على أن أحكام الله معللة بمصالح العباد ، وقد وجد إجماع أو شبه إجماع على هذه الدعوى قبل أن يولد المتخاصون فيها . . . ماكنت محاجة الى ذكره لآخذ منه حكم القضية في ذاتها ، بل لامير في بحث كلامهم في الاصول على هدى . وإلا كيف يأخذ المسلم عقيدته من مقالات مضطربة وعبارات ملتوية نشأت عن تمصب أو مغالاة لزمهما خلط لكلام المخالف بغيره أو تقول عليه مالم يقله ، حتى إنك لو تتبعت مؤلفاتهم وجدت اللاحق قد يعترف ما أتكره السابق لما بانت له الحجة وكشفت له الحقيقة وطرح عده رداء التقليد والعصية ، بل وجدت الشخص الواحد في مبدأ كلا ، ه ينكر مبالغا في إنكاره ، وفي نهايته يسلم لمناظره معني ما يقول ولم يبق بينهما إلا نزاع في الالفاظ : أيصح واطلاقها في جانب الله ؟ أم يحظر الشرع إطلاقها ؟ . وهكذا تقوم المعارك بين العلماء وتسعر نارها ويشتد أو ارها ، ثم تنتهي إلى وفاق أو شبه اتفاق ، ويظهر أن العلماء كان في غير عدو ، وأن القوم إخوان في الله ترفرف عليهم راية الإسلام ،

وتجمعهم حظيرة الإيمان وأنهم يقصدون هدفا واخدا ، وينشدون غاية واحدة ، هي تنزيه الله مولاهم جل وعلا عن كل نقص ، وإثبات الكمال المطلق له .

#### الفصل الاول في بيان مذاهب المتكلمين

اختلف علماء السكلام في تعليل أفعال الله ، ومنها أحكامه ، على مذاهب أربعة :
ذهب الاشاعرة كلهم أو بعضهم الى منع التعليل ، على معنى استحالته أو عدم
وجوبه ، كا اختلف القل والترجيح عنهم ؛ فن قائل : حقيقة المذهب أنه لا يجب
التعليل، لانه في مقابلة قول المعتزلة بالوجوب. ومقتضى هذا أنه يجوز ، وهو ما عبر
عنه بعضهم بأنها معللة بالمصالح تفضلا وإحسانا . ومن قائل : إن مذهبهم استحالة
التعليل كما فطقت به بعض الادلة من لزوم الاستكمال بالغير . وهذا كما يلزم وجوب
التعليل يلزم جوازه ، وكون باقيها ينتج ننى الوجوب فقط لا يضر ، حيث لا يلزم
في الاستدلال بجملة أدلة أن يكون كل دليل بانفراده ينتج المدعى ، ويكنى
دلالته على المعلوب في الجلة ، أو إبطاله لمذهب الخصم .

وذهب جمهور الفلاسفة الى ننى تعليلها كالاشاعرة، ولكن من جهة أخرى هى أنهم قالوا: إنه تعالى فاعل غير محتار فى أفعاله، والغرض إنما يكون فى فعل الفاعل المختار. وهذا كما ترى بـتين الفساد، لأن سلب الاختيار عن البارى جل وعلا مما تسكره بداهة العقول.

وذهب المعتزلة الى وجوب تعليل أفعاله وأنه لا يصدر عنه فعل إلا لغرض من أجله فعل ذلك الفعل .

وذهب المساتريدية ، ويعبر عنهم بالفقهاء ، الى أن أفعاله كلها معللة بالمصالح ظهر لنا بعضها وخنى عليمًا البعض الآخر ، لكن لا على سبيل الوجوب كما تقول المعتزلة . وهو أعدل الأقوال ، وأبعدها عن المفالاة .

هذه المسألة فرع لمسألة أخرى هي : هل يجب الاصلح على الله كما يقول المعتزلة ، أولا يجب عليه شيء كما يقول الاشاعرة ؟ . وهذه فرع مسألة التحسين والتقبيح العقليين التي قال بها المعتزلة ونفاها الاشاعرة . كما أن هذه تفرغت عن خلافهم في أفعال العباد : هل هي مخلوقة لله كما قالت الاشاعرة ، أو بقدرة العبد استقلالا كما قالت المعتزلة ، أو بالقدرتين معا كما قاله بعض المتكلمين ، على تفصيل ليس (۱) هذا موضعه ؟ . وهذه المسألة الاخيرة أول مسألة نشأ فيها النزاع بين المعتزلة وأهل السنة ؛ اختلف فيها واصل بن عطاء مع أستاذه الحسن البصرى كما ذهب اليه اخرون . بعض العلماء ، أو أن أول من اخترعها الجبائي (۱) من المعتزلة كما ذهب اليه آخرون .

ومن المعلوم من تاريخ علم الكلام أن مثل هذه المسائل لم تكن موجودة في عهد السلف الصالح: الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين ، بل نشأت معاصرة لوجود المعتزلة ، فهم السابقون في القول بها .

والمخالفون وهم أهل السنة - كما سماهم (٢) العلماء فيما بعد تمييزًا بين الطائفتين وقفوا موقف المدافع لا موقف المنشىء المخترع . فكلما صدرت مقالة من المعتزلة مخالفة أو ظنت فيها المخالفة ، قابلها الآخرون بالرد والتفنيد . ومعلوم أن هؤلاء المعتزلة بعد عصرهم الأول تعلموا الفلسفة حين ترجمت كتب اليونان ، وساء دهم على ذلك بعض خلفاء بني العباس ، وفي الفلسفة كلام عن الإلهيات ، فدخل عليهم من ذلك في معتقدهم شيء كثير بما حدا بمخالفيهم الى اقتحام هذا الباب والتسلح ذلك في معتقدهم شيء كثير بما حدا بمخالفيهم الى اقتحام هذا الباب والتسلح بهذا السلاح ، ليقرعوا الحجة بالحجة ويردوا الكلام بمثله . وهذا هو الذي يفسر لنا ما نراه في أدلنهم من كلام الفلاسفة ، مغفلين أحياناً أدلة الكتاب والسنة ؛ بل ربما وضعوا الكلام المنقول في غير موضعه . وأبي الله إلا أن يتفرد بالكمال وحده .

الأدلة: قالت المعتزلة: يجب تعليل أفعال البارى بالفرض. قال بعضهم: لأنه حكيم واجب الحكمة، والحكمة هي مطابقة ما هو راجح في نفس الامر من تلك

<sup>(</sup>١) بلغت الأقوال في هذه المسألة أربعة عشر قولا .

<sup>(</sup>٢) هو أبو على الجبائل المتوفى سنة ٣٠٣ ﻫ وكان معاصرًا للشيخ الأشعرى وناظره كثيراً .

<sup>(</sup>٤) والسبب فى همذا أن الأشعرى لما مات طعن الحنابلة فيه وبالغوا فى الطعن حتى كفروه فقام جماعة من الشافعية أبو بكر الباقلانى وإمام الحرمين والاسفراينى ونصروه وسموا وأيه عدهب أهل السنة والجماعة .

الحيثية، وهو مرادنا بالغرض بالنسبة الى الحكيم. وقال أبو الحسين وموافقوه: لذلك وللخروج عن التخصيص من غيير مخصص، لأن طرفى الفعل مع الفاعل على سواء فلابد من مخصص، ولا يتود الى الفاعل لأنه يتم فاعلا بالقيدرة والعلم والإرادة، وكل مها لا يصلح لترجيح أحيد جانبى الفعل، فالمرجح إنما يتود الى نفس الفعل، فليرجحانه في نفسه، فذلك الرجحان هو الذي يدعو الفاعل ويبعثه على الفعل.

وخلاصة استدلالهم: أنه لو لم تكن معلاة لزم العبث عليه تعالى وهو مننى بالاتفاق، ولزم أن لا يقع الفعل لانتفاء الداعى على القول بعدم التعليل، والداعى شرط لابد منه فى الوقوع. وتسليم المخالف لوجود الحكيم وأنها غدير باعثة ولا مقصودة، يترتب عليه أن يكون نظام العالم ومحاسن الشريعة كلها اتفاقية، وفيه من إلحاق النقص بالبارى جل وعلا مالا يخنى. وفسروا الواجب فى جانبه بما تركه مخل بالحكمة كما قاله معتزلة (١) بغداد، أو بما يستحق تاركه الذم كما قاله معتزلة البصرة؛ ودفعوا لزوم العقاب والثواب عليه تعالى بأنهما لازمان للتكليف، وهو سبحانه غير مكاف، وليس لاحد سلطان عليه.

رد الاشاعرة عليهم في موضعين: الأول: في إطلاق الغرض في جانبه ؛ والناني: في الوجوب عليه. قالوا: إن الغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل، فهو باعث لله على الفعل، وهو يوهم القهر، تعالى الله عن ذلك. وهم متأثرون في هذا الرد بما قيل إن العلة الغائية علة لعلية الفاعل، وأن الوجوب بمعنييه بمتنع في جانب الله، لان جميع أفعاله تتضمن الحكمة لا تخلو عنها، ولانه محمود على الإطلاق لا يذم أصلا. ثم قالوا: إن العبث ليس هو الفعل المجرد عن الغرض فقط بل لا بد من أصلا. ثم قالوا: إن العبث ليس هو الفعل المجرد عن الغرض فقط بل لا بد من ريادة قيد: من شأنه ألا يصدر إلا لغرض. وهذا كما ترى أول المسألة، فن أين لهم زيادة هذا القيد؟ أدلت عليه اللغة، أم هو شيء مخترع متأثر بهذا الحلاف؟

<sup>(</sup>۱) معترلة بغداد أسسها بشر بن المعتمر المتوفى سنة -۲۱ هـ ومعترلة البصرة أسسها واصل بن عالم. المتوفى سنة ۱۳۱ هـ .



## أدلة الائشاعرة

استدل الأشاعرة على مدعاهم بأدلة :

منها : أن القول بالتعليل يلزمه استكمال البارى بالغير وهو محال .

بيانه: أن الغرض المعلل به إما أن يعود على الله تعالى أو يعود إلى غيره ، والأول متنع بالاتفاق، فلم يبق إلا عوده على الغير، وهذا إما أن يكون أولى بالبارى أولا ، فإن كان النانى لم يكن له حظ من الحمل على الفعل بل يقع الفعل بترجيح المختار لأنه مرجوح أو مساو، وما وقع كذلك ليس من الغرض في شيء. وإن كان أولى بالبارى كان فعله أولى من تركه، والاتصاف بالأولى كال، وإنما يحصل هذا الكال بوساطة الغير، فيكون للغير مدخل في تحصيل الكال لواجب المكال بالذات وهونحال.

وإيراد الدليل بهذه الصورة مغالطة نشأت من الغلط فى أنه هل يقال للحاصل للغير : أولى أن يحصل للفاعل ، أو ليس يقال كما قال الاستاذ الإمام ؟ . والجواب أن الله حكيم واجب الحكمة ، والحكيم لا يفعل المرجوح والمساوى من غير مرجح لانه عبث ، بل يفعل الراجح الاولى بالنسبة الى الغير ليستكمل ذلك الغير به ، ولا يلزم من كون إيجاد الفعل أولى بالنسبة إلى الغير أن يكون ذلك الإيجاد أولى بالنسبة للفاعل ، وهذا هو عين السكمال ، وخلانه عين النقص .

على أن هذا الكلام مقول عن الفلاسفة ، وهي شبهتهم فى ننى الاختيار عن البارى . قالوا : لو كان مختارا فلا يخلو إما أن يكون الفعل أولى به من الترك أولا ؛ فإن كان ، يكون حصوله كالا له فيكون فى ذاته أيضا مستكملا به ؛ وإن لم يكن كان عبثا وهو غير جائز على الحكيم . فردهم على الفلاسفة هناك هو ردهم على أنهسهم هنا .

ومنها : أن القول بالمغرض يترتب عليه محـال وهو التسلسل ـ

بيانه: أن الغرض محتاج الى غرض آخر، والآخر إلى آخر، وهكذا، فإما أن ينتهى الى فعل لا غرض فيه وهو يناقض «دعاكم العموم، أو يتسلسل وهو محال. وأجيب عن هذا الدليل بأنه لا مانع من الانتهاء الى فعل غير محتاج الى غرض. وهذا الجواب ظاهر الضعف، لأنه تسليم بأن بعض الأحكام ليس لغرض وهو خلاف المدعى. والجواب الصحيح: أنا نختار عدم الانتهاء الى فعل لا غرض فيه، ونقول: إن هذا تسلسل فى الحوادث المستقبلة لا فى الحوادث الماضية؛ فإنه إذا فعل فعلا لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد الفعل، فإذا كانت تلك الحكمة يطلب منها حكمة أخرى بعدها، كان تسلسلا فى المستقبل، وتلك الحكمة الحاصلة محبوبة له وسبب لحكمة ثانية، فهو لا يزال سبحانه يحدث من الحكم ما يحبه و يجعله سببا لما يحبه. قالوا: والتسلسل فى المستقبل جائز عند جماهير المسلين (١) وغيرهم.

ومنهم من يصور همذا الدليل بقوله: إن كان الغرض قديما لزم قدم الفعل للميام شرائط الفعل، وإن كان حادثاكان إيجاده لغرض وتسلسل. وهذا مأخوذ عن الفلاسفة في ردهم استناد العالم الى المختار. قالوا: لو كان العالم مستندا الى المختار، فإما أن تجتمع شرائط الإيجاد في الآزل، أو يكون بعضها حادثا؛ فإن اجتمعت في الآزل لزم كون الفعل أزليا وإنه يناقض الاختيار؛ وإن كان بعض الشرائط حادثا نقلنا الكلام إليه؛ فإن كانت شرائطه قديمة كان قديما، وإن كان بعضها حادثا نقلنا الكلام إليه وتسأسل. وجوابهم عليه هو جوابنا.

ومنها: أن لا غرض يتصور هنا إلا اللهذة والنفع ودفع الآلم، والمولى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء، فلا فائدة لتوسط السبب. والجواب: أنه حكيم لا يفعل شيئاً إلا لحمكة، وتوسيطه السبب هنا لحمكة. ثم يقال لهم: هل تنقمون من الواسطة إلا العبث؟ فيلزمكم أن تكون كل أفعاله عبثا؛ لأنه إن فعل المرجوج أو المساوى فعبثه ظاهر، وإن فعل الرجح فإن لم يكن لرجحانه كان كذلك، وإن كان لرجحانه كان غرضا باعثا. لعلم يقولون: إن العبث ما لم يترتب عليه فائدة وغاية عودة، وما ترتب عليه ذلك فهو الحمكة؛ ونحن لا نخلى شيئاً من أفعاله تعالى عن الحمكة بهذا المعنى، وإنما ننكر أن تكون تلك الفوائد والغايات باعثا وعللا عن الحمكة بهذا المعنى، وإنما ننكر أن تكون تلك الفوائد والغايات باعثا وعللا فأية وهو المراد بالغرض؛ وحينشذ يقال لهم: هل اختيار البارى وهو المختار في أفعاله بالاتفاق - لما يترنب عليه الفائدة وما له غاية محمودة دون ما لم يترتب عليه ذلك، لخصوصية ترتب الفائدة أو لا ؟ فإن كان الأول فهو المراد بالغرض والباعث، وإن كان الألى استوى الفعلان عند الفاعل، وترتب الفائدة حينئذ اتفاق، وانفاق الفائدة لا يمنع العبشية، كن يعبث بحجر رماه فقتل عقر با كادت تلسع طفلا.

<sup>(</sup>١) راجع منهاج السنة النبوية ج ١ ص ٣٥

وممما استدلوا به قوله تعالى « لا يسأل عما يفعل » وأين همذا من قضية الحلاف ؟ فهل القائلون بالتعليل قالوا مع وجوب الغرض والفاية لافعاله : إنه يسأل عرب فعله لم فعلت هذا ، بين لنا غرضك وما حكمة هذا ؟ حتى يرد عليهم بلا يسأل عما يفعل ؟ أم قالوا : إنه حكيم كما وضف نفسه فى غير آية فيستحيل أن يفعل واجب الحكمة مالا حكمة فيه وإن خفيت عانى بعض أفعاله ؟.

والحق أن الآية بمعزل عن الموضوع ، فوضعها هنا مغالطة ، لأنها جاءت لإنبات عزة الله جل وعلا بأنه عزيز الجانب لا يسأل عن فعله لم فعله ، لا يسأل سؤال حساب واعتراض أو استبعاد ، ولكن يسأل سؤال بيان ، كا ورد من الملائكة في قصة خلق آدم ، وما ورد من نوح في قصة ابنه ، وغير ذلك . وليس معنى هذا أنه يفعل من غير حكمة أو ليس حكيا : كيف وقد تمدح بالحكمة كا تمدح بالعزة ؟ فوجب الإيمان بهما معاً كا أخبر في كثير من الآيات ، وهو العزيز الحكيم ، « وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم ، « ليذوقوا العذاب أن الله كان عزيزا حكيما ، وتفسيرهم (١) الحكيم بالحاكم أو المحكم لحاق المخلوقات أن غير أن يكون في فعله حكمة ، لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين ، بل هو تابع لنفيم الحكمة ، والمتبادر منه أنه ذو الحكمة الذي يضع الأمور في مواضعها ، وقد فسره ابن الآثير في النهاية بهما ، الحاكم وذو الحكمة ، وقد نقل أصحاب المحاجم أن الحكيم لغة : العالم صاحب الحكمة المنتقن للأمور .

على أنه لو سلم النفسير بالحاكم فلا يصح الحمل عليه فى الآيات التى جمع فيها مع العزيز لعدم تأدية الغرض المقصود من الجمع ، فإن فى الجمع إشارة الى معنى لطيف وهو أن اجتماعهما عزيز فى المخلوقين ، فإن أهل العزة من ملوك الدنيا يغلب عليهم التعسف فى الاحكام ؛ فبين مخالفته لهم فى ذلك بأن عظيم عزته لم يبطل لطيف حكمته ورحمته . وأما حمله على المعنى الآخر وهو ذو الحكمة فمستقيم على جميع الإطلاقات إفرادا وجمعا . وكذلك تفسيرهم له بأنه الموصوف بصفات الكال : العلم الشامل وغيره من الصفات السبعة ، كما ادعاه القرافى فى شرح المحصول ردا على الرازى ، وقال : إن هذا معناه عند أهل السنة مردود لانه تحكم حيث وصف الله نفسه بأنه حكيم ، كما وصف معناه عند أهل السنة مردود لانه تحكم حيث وصف الله نفسه بأنه حكيم ، كما وصف

<sup>(</sup>١) قاله البيضاوي في تفسير قوله تعالى . يدبر الامر ، .

نفسه بأنه عالم وقادر ومريد الخ. فالظاهر أن لكل وصف معنى خاصا والكل ناطق بكمال الله المطلق. على أن هذا التفسير لم يؤثر عن أحد من الصحابة والتابعين وغيرهم، ولم يوجد إلا بعد أن احتدم النزاع في هذه المسألة. ولوسلم هذا التفسير فلا يدل على مدعاهم من أن أفعاله وأحكامه لا حكمة فيها، بل اتصاف بالكمال المطلق يقتضى أن يكون لافعاله وأحكامه حكم وغايات قصدها وأرادها من غير أن يكون لاحد سلطان عليه، سبحانه عما يقولون، وتنزهت ذاته عن كل نقص، وتفرد بالكمال وحده.

وأيضا: إن الآية واردة فى الدلالة على بطلان الشركاء الذين عبدهم المشركون، والمراد أنهم يسألون يوم القيامة عن ذنوبهم ويعذبون عليها، ومن كان كذلك فهو مربوب لا رب، وإنما الرب الحق الذى يسأل عباده يوم القيامة فيغفر لمن يشاء، لا من يخاف العذاب.

وأبعد من هذا الاستدلال استدلالم (۱) بحكاية الأطفال الثلاثة الذين فرضوا أن أحدهم مات صغيرا فدخل الجنة، وثانيهم كبر وعبد الله ودخل الجنة في منزلة أعلى من منزلة الصغير، وثالثهم كبر وكفر و دخل النار، فرأى الصغير منزلة الكبير فوقه في الجة فقال: يارب هلا بلغتى منزلة همذا؟ فيقول الله تعالى له: إنى علمت أنك لو كبرت كفرت و دخلت النار، فيقول الذي في النار: فهلا أمتى صغيرا الح. والجواب: أن هذا التقدير غير صحيح، لأن العلة في إمانة الصغير ليس هو علم الله بأنه لو كبر كفر الح. ولو كانت هذه هي العلة لامات جميع الكفرة والأشقاء صغارا بل لمما خلقهم، فإن ترك خلقهم أولى من استدراك الفساد بموتهم بعد خلقهم. ولو كانت العلة ما قيل لاعترض كل مخلوق لم لم تعطني كذا و لم لم تسعير المنازة عند حد .

وكأن نفاة التعليل لما وجدوا فريقا من مثبتيه يبحثون عن علة كل فعل فأتوا بأشياء بعيدة عن الحكمة ، ووجدوا بهض الاشياء غير ظاهر فيها حكمة كتخليد

<sup>(</sup>١) هذا الدليل وما قبله وإن كان استدل بهما بعضهم في غير هذا الموضع على مسألة نقى وجوب الاصلح فذكرها هنا لا يخل بالمقصود ولا ينافى كلامهم لانهاكما عرفت أصل لهذه المسألة .

الكفار فى النار وإيلام الاطفال والبهائم وغير ذلك ، أرادوا حسم مادة النزاع فنفوا التحسين والتقبيح العقليين ، ورتبوا على ذلك ننى الغرض ، وتغالوا فى الرد فنفوا كل غرض لآنه لوكان لظهر فى كلشىء . ودعموا مقالتهم تلك بتسمية الحكمة غرضا وعلة باعثة ، وهما يوهمان النقص والقهر من الغير ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وهـذا فى الواقع منهم مراعاة لجانب الملك القاهر القادر ، وإهدار لجانب الحكم ؛ لأن الله سبحانه يتصرف فى ملكه لا بعنوان أنه مالك قادر مريد قاهر فقط ، بل بمقتضى ذلك وأنه حكيم عادل رحيم منزه عن الظلم والعبث ، متصف بكل كال ، فعلى هذا يمتنع أن يفعل فعلا لا حكمة فيه مجردا عن الغرض بمحض اختياره لا سلطان لاحد عليه ، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا .

وعدم العلم ببعض الحكم والأغراض لا يستلزم المدم مطلقا ؛ فقد تفرد الله بعلم الغيب والحقائق، ووصف نفسه بأنه حكيم، وأخبر في غير آية أن الفعل قد يكون البتلاء واختبارا ، بل قد بين أن ما يظه الناس لا حكمة فيه ، فيه الحكمة البالغة . الا يرون قوله تعالى « ولو رحمناهم وكشفنا ما بهم ، ن ضر للجشوا في طغيانهم يعمهون » وقوله « وعسى أن تحبوا يعمهون » وقوله « وعسى أن تحبوا شيئًا وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئًا وهو و سط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ، دكلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغى » وقوله « ونبلوكم بالشر في الأرض ، دكلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغى » وقوله « ونبلوكم بالشر والخير فتنه ، : بيد أن القرآن علوء بالنعليل للأفعال والأحكام ، وكثرة ذلك تغيينا عن ضرب المشال هنا . وقد قال ابن القيم « ودا قدروا الله حق قدره من نفي حقيقة حكته التي هي الغايات المحمودة المقصودة بفعله » وفي موضع آخر يقول ، إن في حكمة الله تعالى قدر ألف آية في كتابه » وفي ثالث يقول « محال على أحكم الحاجب إجماع الفقهاء على تعليل أفعاله معطلة عن الحكم والمصالح والغايات الحيدة ، والقرآن والسنة والمقول والفيار والآيات شاهدة ببطلان ذلك». وقد نقل أبن الحاجب إجماع الفقهاء على تعليل أفعاله في مختصره (۱) ، ومن قبله الآمدى ، ولعله ثابعه فيه .

<sup>(</sup>١) شرح العضد ج ٢ ص ٢٣٨ في دليل السبر والتقسيم

رب قائل يقول: كيف يصح هذا الإجماع مع أن علماء الأصول (١٠ أنفسهم حكوا خلافا في التعليل على مسذاهب أربعة: الأول أنه لا يجوز التعليل بسلة إلا إذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللا وليس الأصل فيها التعليل والثانى: أن النص معلل بكل وصف صالح للتعليل ولا يحتاج الى دليل إلا إذا تعارضت الأوصاف. والشالث: أن الأصل في النصوص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة الى إقامة دليل على أنه معلل، ولا يصح التعليل بكل وصف، بل لابد لتعيين ذلك من دليل. والرابع: أن الأصل في الأحكام التعليل لكن لابد قبل معرفة العلة من مسلكها من معرفة أن النص معلول بعلة ما ... والجواب أن محل هذا الخلاف إنما هو (١٠ في تعليل المجتهد للحكم الذي ورد به النص لأجل القياس وتعدية الحكم الى الواقع ونفس الأمر، وأن الحكم الى الواقع ونفس الأمر، وأن الحكم لابد له من علة يناط بها. فالإجماع في موضع، والخلاف في آخر.

على أنك لو تأملت هـذا الخلاف لوجدته من صنع الجـدل والمناظرات التى كانت تدور بين أتباع الآئمة. فاذا ادعى أحدهم علة أجابه مخالفه بأن الأصل عدم التعليل فأقم الدليل أولا على أن هـذا النص معلل وحيث لم تفعل فلا أسلم لك هذه العلة. فيعجز المناظر. واذا قال له: الاصل في النصوص التعليل، رده عليه بأن كثيرا من النصوص تعبدية فأين دليل هذا الاصل ؟

وهؤلاء المنكرون فى علم الكلام اعترفوا بالتعليل فى تآليفهم فى أصول الفقه ، وإلا فكيف يقال بالقياس حيث لا تعليل ؟ فقد رأينا الفخر الرازى مع إنكاره

<sup>(</sup>۱) راجع كتب الحنفية (۲) توضيح ذلك أنهم أجمعوا على أن الأحكام ممالة في الواقع ونفس الأمر. كما انفقوا على أن بعض هذه العلل لايظهر لنا مهما بحثنا عنه، وهذا إنما يكون في الأحكام التعبدية التي لا نقف على علتها بذاتها وإن عقلت حكمته إجمالا ، وهذا ما انفقوا على منع القياس فيها . بعد انفاقهم على هذين الأمرين اختلفوا في أيهما أغلب حتى يستصحب عند استنباط العلل ، فنهم من قال إن التعبدي هو الغالب وصاحب هذا القول يقول إن الأصل في النصوص عدم التعليل يعني أن الغالب فيها ذلك ، ويلزم على هذا أنهاذا ورد عليه حكم منصوص لا يبحث عن علته الا اذا ثبت عنده بالدليل أن هذا الحكم من النوع المعلل الذي يمكننا الوقوف على علته ، يعني أنه ليس تعبديا . ومنهم من يقول إن المعقول المهني هو الغالب . وصاحب هذا القول يقول : الأصل في النصوص استصحب هذا الأصل و يحث عن علته من غير حاجة إلى إقامة الدليل أولا على أنه من المعلل .

فى علم الكلام يثبت ذلك فى محصوله عند الكلام على مسلك المناسبة وهل تصلح دايلا على العلية أولا؟ ويورد الادلة الكثيرة على هذه الدعوى، ثم يقول فى نهاية كلامه: « فهذه الوجوه الستة دالة على أن الله تعالى ما شرع الاحكام إلا لمصالح العباد، ثم اختلف الناس بعد ذلك: فالمعتزلة صرحوا بأنه يجب أن يكون فعله مشتملا على المصلحة، وأنه يتبح من الله فعل القبيح وفعل العبث؛ والفقهاء يقولون إنما شرع الاحكام لمصالح العباد تفضلا وإحسانا على عباده (١) ، ا ه.

أقول: ولا غرابة في هذا ، فأن العالم المقلد لغيره إذا ألف في علمين قد ينصر في أحدهما ما يبطله في الآخر إذا اختلف إمامه فيهما . وإمام الرازى في الكلام الأشعرى ، وإمامه في الفقه والاصول الشافعي . وأعجب من هذا أنه في أصول الفقه نصر التعليل في هذا الموضع « الماسبة » وأبطله في تعريف العلة . ولعل منشأ هذا التناقض أنه وجد نفسه عند التعريف بصدد الرد على المعتزلة المخالفين له في العقيدة في هذه المسألة فأنكر التعليل ، وفي المناسبة لم يجد لهم كلاما فاعترف به أو قلد غيره وسما عن أصله الذي أصله . ومن الإنصاف أن نقول : إنه أبان آخراً ما أراده مر النفي أولا « وهو أن نفيه كان منصبا على الوجوب لا على أصل التعليل » .

فان استبشع الأشاعرة لفظة الغرض، فنحن لا نقصد منها الغرض اللغوى الذى هو الفائدة المقصودة العائدة على نفس الفاعل بكمال ، بل قصدنا معنماه الاصطلاحي وهو ما لاجله فعل الفاعل الفعل ، وهو مرادف للغاية عند نفس الفاعل ، وهذا المعنى أعم من المعنى اللغوى حيث ينفرد عنه فيالم يدكن ليعود منه كمال على الفاعل ، بل إبما كان متمحضا لتكميل الغير فقط ، فيكون الباعث محض الجود من الفاعل والرحمة ، فهو أمر يتبع المكال لا يتبعه الكمال ، كما قال الاستاذ الامام .

لعل المنكر يتعلل بعدم الإذن من الشارع فى الإطلاق، وهـذا لا يفيده فى كثير ولا قليل؛ فإنا كذلك لم نجد الإذن فى القول باستحالة التعليل مع مخالفة هذا القول لصريح الآيات الناطقة بالتعليل.

وإن استهجنوا لفظه الوجوب عليه، فقائلوه لم يقولوا إن أحدا أوجب عليه

<sup>(</sup>١) نتله صاحب نبراس العقول ص ٣٢٩

فعل ما لم يفعله أو عكس ما فعل . كيف وقد صرحوا بأن وجوب الثواب وجرب جود ، كما نقله الشيخ المقبلي في علمه الشائخ عن معتزلة بغداد من كتبهم التى عبرت عرب آرائهم الصحيحة ، ثم قال : والناقلون لهما حرفوها في كثير من المسائل حتى إخوانهم معتزلة البصرة فما باللك بغيرهم 1.

وإذا كان هذا هو معنى الواجب عليه عندهم ، كان مساويا لما قاله الماتريدية وبض الاشاعرة : وجوب تفضل وإحسان . يدلنا على هـذا ما قالوه فى مسألة وجوب الاصلح الني هي كالاساس لما نحن فيه : « إن قدرة الله لا تتعلق بغير الاصلح ، لان تركه بخل يستحيل على الكريم البالغ نهاية الكرم ، فلما ألزموا بتخليد الكافر وتعدديب العصاة ، اعترفوا بأن ما وقع هو الاصلح في حقهم وهذا مع ما فيه من مكابرة الوجدان ، دليل على أنهم لم يجملوا لاحد عليه سلطانا يوجب عليه ، ولكنهم أرادوا أن يصفوه بمنتهى الكال فأخطئوا في التعبير .

يقول ابن الهام في مسايرته عند تحقيق معنى وجوب الأصلح: « واعلم أن المعتزلة يريدون بالواجب ما يثبت بتركه نقص في نظر العقبل بسبب ترك مقتضى قيام الداعى الى ذلك الفعل وهو هنا كال القدرة الإلهية والغنى المطلق مع انتفاء الصارف عن ذلك الفعل؛ فتركه المراعاة \_ أى مراعاة ما هو الاصلح للعبد في الدين فقط أو في الدين والدنيا على الخلاف \_ مع قيام الداعى وانتفاء الصارف ، بخل يجب تنزيه تعالى عنه ، فيجب ما اقتضاه قيام الداعى أى لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه عما لا يايق » . ثم قال في نهاية كلامه : « إن المعتزلة يقولون أن قدرته لا تتعلق بترك الاصلح فهو محال عليه ، والذي علم وقوعه هو الاصلح كخلود الكفار في النار و تعذيب العصاة ؛ فقو لهم : يجب الاصلح كقولنا : يجب أن لا يتصف بقص ، ويجب وقوع وعده ، اه .

بعد هذا يتمال : هل قال أهل الوجوب : إن الله ترك شيئًا من هذه الواجبات حتى يذم ؟ أو هــــل توجه منهم ذم له أو لوم على فعل وقع منه ظوه خالف الواجب عليه فيه ؟ فإن أثبت المخالف أنهم نطقوا بشيء من هذا ، حكمنا عليهم بالخروج عن دائرة الإسلام ، وإلا فلا معنى للنتابز بالالقاب ، والتقاتل من أجل الالفاظ ، والتعقيد لعقائد المسلمين السهلة التي جا. بها دين الفطرة .

وإذا كان المولى سبحانه قد أوجب عليه أشياء كالرزق والرحمة وغيرها كا نطقت به الآيات و وما من دابة في الارض إلا على الله رزقها ، وكتب ربكم على نفسه الرحمة ، وكان حقا علينا نصر المؤمنين ، وكان على ربك حمّا مقضيا ، وكان على ربك وعدا مسئولا ، و فعلينا التسليم بذلك ، ولا نتوسع في إطلاق هذه اللفظة ، تأدبا في جانب الله عز سلطانه ، ووقوفا عند ماحده القرآن ، وفي هذا سلامة المعتقد ، وهو ما سار عليه سلفنا الصالح رضوان الله عليهم ، قبل خلط العقائد بالفلسفة ، وقبل أن يدخل الدخيل على المسلين الذي أفسد عليهم كثيرا من معتقداتهم ، وفرق وحدتهم ، وجعلهم أحزابا وشيعا يكفتر بعضهم بعضا.

وكثيرا ماو جدنا العلماء المنتسبين إلى السنة يعترفون بمعنى الوجوب، واكمنهم مع هذا يتحرزون من إطلاق الفظة الوجوب عليه .

قال سيف الدين أبو المعين (۱) النسنى فى تبصرة الأدلة « إن إرسال الرسدل عند أصحابنا فى حيز الواجبات ، لا بمعنى أنه وجب على الله تعالى بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه ، بل بمعنى أنه من متمتضيات الحكمة متحقق الوجود، ويستحيل أن لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات الحكمة » ا ه. وقال نجم الدين الطوفى الحنبلى فى رسالته فى المصالح بعد أن ذكر أدلة الفريقين « والحق أن رعاية المصالح واجبة من الله عز وجل التزم التفضل بها ، لا واجبة عليه ، كا فى آية التوبة « إنما التوبة على الله » فإن قبولها واجب منه لا عليه ، وكذلك الرحمة فى قوله عز وجل «كتب ربكم على نفسه الرحمة » ا ه.

النتيجة: أن هذا الخلاف بين العلماء بعد طول المطاف وتشعب الطرق ، رجع الى الوفاق فى المعنى المقصود ، وهو أن أفعاله وأحكامه جميعها لحسكم قصدها الله وأرادها ، و بق الخلاف فى تسميتها غرضا و باعثا . فغدا بعد هذا أقرب الى بحث لغوى منه الى خلاف فى معتقد إسلامى . ولا يقال إن الخلاف لا زال قائما بعد هذا الاتفاق فى أن هذه الحكم والمصالح المترتبة على الأفعال والاحكام تبعث المولى على الفعل والتشريع أولا ، فلم تخرج المسألة عن دائرة الكلام الى حيث البحث فى إطلاق الألفاظ ؛ لأنا نقول لذلك القائل:هذه الحكم قصدها الشارع أو لم يقصدها ؟

<sup>(</sup>١) نقله المرجاني في حاشيته على التلويح حـ ٢ صـ ٣٨٦ .

فان صرح بالثانى، سلب المختار اختياره، والحكيم حكمته، لأنه لايقال لفائدة أعقبت فعلا من غير قصد، حكمة، وإلا لوسم بذلك الطفل الرضيع ألتي رجله فتتلت عقربا كادت تلسع أمه، بل لوسم بذلك الحيوان الأعجم وطيء حية قصدت نائما بأذى. وإن اختار الأول فهو معنى ما يقوله المخالفون من أنها باعثة له، حيث قالوا: قصد للمصحة للعبد، ومن أجل هذه المصلحة شرع الحكم لا سلطان لاحد عليه، واختيار هذا الحبكم الذى يترتب عليه هذه المصاحة دون غيره لابد أن يكون لمرجح، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال كما تفولون، وليس هنا ما يصلح مرجحا لا محرد ترتب الفائدة، وهو ما قصدوه من الغرض والباعث.

قال القرافي وغيره: إنه يكني الترجيح بالإرادة وهو أمر راجع اليه تعـالي. وبيانه : أنا نسلم أنه لابد من مرجح ولكنه ليس مجرد ترتب الفائدة ولا ما هو أعم منها ككون الفعل راجحاً في نفسه ، بل لأن الإرادة القديمة لا تتعلق إلا بذلك حيث إن القدرة تتعلق بكل ممكن كان من المصلوم أنه يوجد أو أنه لا يوجد، يخلاف الإرادة فلا تتعلق إلا بما كان من المعلوم أنه يوجد . . . والجواب: أن الإرادة صفة تخصص فعمل العالم بأحد وجوهه الممكنة ، ولا يلزم من مجرد التخصيص بوقت دون وقت وحال دون حال، الوقوع، وإلا لما كان للقادر أن يفعل وأن لا يفعل، فينتغي أثر القدرة التي وظيفتها إبراز الفعل بعد تخصيص الإرادة على ونق ما علمه . إذا ثبت هذا بق نسبة الفعل الى المريد كنسبته الى القادر في أنه مستوى الطرفين، ويكون المرجح هوداعي الحكمة، وهو أمر خارج عن الذات وقول سعد الدين في شرح المقاصد في هذا الخلاف بعـد طول الاستدلال والرد . والحق أن تعايل بعض أفعال الله تعالى سما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر ، كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك. وأما تعميمه بأنه لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث ، إن إراد به تعميم الغرض الظاهر لنـا فمسلم ولا نزاع فيه ، وإن أراد به فى الواقع ونفس الأمر فبحثه في محل البحث ، لأنه لا تلازم بين عدم الظهور وعدم الثبوت في الواقع ، ولأن اللازم على نغي التعليــل في الجميع وهو العبث وعدم وقوع الفعل وارد على نفيمه في البعض ، وكذلك اللازم على إثبات التعليل في الكل وارد على إثباته

في البعض. ولا يرد على دعـوى العموم الاحكام التعبيدية فانها غير معقولة المعنى والتعليل فرع المعقولية. نعم لا يرد إلا على مدعى الحـكمة وظهورها في كل حكم إن وجد من يتول بذلك، ونحن لا نقول به، والاحكام التعبدية فيها حكمه ولكن خفيت عنا. ومقالنا و ربنا ما خلقت هـذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار، (۱) و ربنا اغفر لـا ولاخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رموف رحيم ، (۱) و أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الله الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم ، (۱) ربنا آمنا بأنك الحكيم لك في كل شيء حكمة ، ومن لطيف حكمتك أخفيت عناكثيرا من حكمتك ، وهي آية من آيات ألوهيتك ، وبرهان قاطع على وحدانيتك ، وحجة دامغة تقف أمامها عقول الموحدين خاضعة مسلمة ، وعقول أهل الزيغ والإلحاد سائلة مشككة .

وعلى الباحث فى أمور الدين أن يراعى جميع النصوص ويؤهن بجميع ما ورد، واضعا نفسه حيث وضعه الله بلا إفراط ولا تفريط، فلا يهدر عقله فيمنعه النظر فيما أنزل الله، ولا يرخى له العنسان حتى يبحث فى كل شيء من ذات الله وصفاته وما تفرد به من علم الغيب وسر الوجود. فإن الله سبحانه جعل للعقول فى إدراكها حدا تنتهى اليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلا الى الإدراك فى كل مطلوب. ولو كانت كذلك لاستوت مع البارى تعالى فى إدراك جميع ما كان وما يكون ومالا يكون، إذ لو كان، كيف كان يكون؟ فعلو مات الله لا تتناهى، ومعلو مات العبد متناهية، والمتناهى لا يساوى مالا يتناهى؛ فالله يعلم الأشياء على سبيل التمام لا يعزب عن علم مثقال ذرة، لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أحواله ولا فى أحكامه، والعبد لو علم شيئا علمه ناقصا، فلو أدرك صفة من صفاته أو جملة منها، جهل باقيها، وقد يخطى ه فى معرفة الشيء ثم يستبين له بعد الخطأ.

وإذا كان هذا هو المشاهد المحسوس الذى لا ينكره عاقل، فكيف يليق بمسلم آمن بالله أن ينني حكمته في أعماله وأحكامه من أجل عدم إدراك عتمله القاصر

<sup>(</sup>١) سورة آل عمران آية ١٩١

<sup>(</sup>٣) الحنر' آية ٧

<sup>(</sup>٣) المؤمنون آيتي ١١٥ ، ١١٦

لبعض الحمكم؟ أو يحاول إدراككل حكمة فيأتى بأشياء ركيكة تنفر منها العقول السليمة، معتمداً في ذلك على وجوب الحكمة، وأنه وصف نفسه بالحكيم.

تغبيه: ظهر مما تقدم أن مرادهم بالعلة المختلف فى التعليل بها هو العلة الغائية. وقد قسم المتكامون العلة الى أقسام على نهج تقسيم الحكاء لها. فالحكاء قسموها الى قسمين: تامة و ناقصة. فالتامة هى ما يجب وجود المعلول عند وجودها. والناقصة بخلافها؛ وهى أقسام: علة مادية وهى ما به الشيء بالقوة؛ وصورية وهى ما به الشيء بالفعل وهما جزآن من المعلول؛ وعلة فاعلية وهى ما تؤثر فى وجود المعلول؛ وغائية وهى المؤثرة فى و ثرية الفاعل؛ ما صار الفاعل فاعلا لاجلها، وهو الداعى والغاية وهما خارجان عن المعلول.

ويتول علماء الكلام بعد موافقتهم الحكاء في هذا التقسيم: إن العلة الغائية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار، فإن الموجب لا يكون لفعله علة غائية وإن جاز أن يكون لفعله حكمة وفائدة . وقد تسمى هذه الحكمة والفائدة غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل، وغرض مقصود (١) للفاعل . ها بالغاية الحقيقية بأنها المؤثرة في المعلول بذاتها كالنار فإنها مؤثرة في الاحتراق بعابيعتها . والمعتزلة قالوا: هي المؤثرة بقوة يخلقها الله فيها ويوجد في الاحتراق عتيب المهاسة بلا خلق الله بل بهذه القوة التي أودعها الله فيها . والاسماعرة قالوا: هي ما تؤثر بخلق الله ، أي أن الاحتراق يوجد عقب المهاسة بخلق الله له ، أي أن الاحتراق كما في قصة ابراهيم عليه السلام

<sup>(</sup>١) راجع المواقف ح ٤ ص ١٠٣ ،

رَفَعُ مجس الرسجي المُجَسَّيَ (سُلکِ الاِنْمُ الْاِدُود کِ www.moswarat.com

# الفصل الثانى فى حقيقة العلة عند الأصوليين وفيه مسالتان وخاتمة

المسألة الأولى: في ذكر تعريفات الاصوليين للعلة :

ذهب علماء الاصول فى تعريف العلة مذاهب شتى ، كل يرسمها برسم يصور لنا عقيدته فى التعليل. فالموجب هناك سار على طريقته لا يبالى بالالفاظ متى وضح المقصود له . والمماذع هناك لمما لم يجد له سبيلا الى المنع هنا تحايل و تكف وأطلق المكلام على حدر شديد ، وضيق الدائرة بما وضعه من قيود ، ووقف يبالج الالفاظ علما تلين له أو يبلغ بها غايته . ومن توسط فى العقيدة توسط هنا فلم يطلق لنفسه العنان حتى يلحق بالمفرطين ، ولا وضع القيد الثقيل فى رجله حتى يكون من المتغالين .

كثرت هذه النعاريف وتعددت مع تنوع الطعون فيها حتى حار الباحث في تمييز صحيحها من فاسدها. ولعلك بعد أن وقفت على خلافهم السابق وأدركت ما فيه من مغالاة أولاً وتقريب من وجهة النظر آخرا ، يهون عليك الخطب ، وتنظر فيها بعين الإنصاف متجنبا في مناقشتها طريق الاعتساف.

النعريف الأول للحنفية : جاءنا عرب علمائهم فيه عبارات كشيرة متأثرة متأثرة متدهم الحكلاى حد مذهب الماتريدية حلى التعليل تارة ، وبأقدوال مخالفيهم في العقيدة مرة أخرى . وإليك جملة منها مرتبة ترتيبا زمنيا حسما وقفت عليه :

يقول الكرخى فى رسالنه فى الفرق بين علة الحكم وحكمته : إن علته موجبة وحكمته غير موجبة . وأبو بكر الجصاص فى أصوله عرفها بأنها : المعنى الذى عند حدوثه يحدث الحسكم ، فيكون وجود الحسكم متعلقا بوجودها ، ومتى لم تكن العسلة لم يكن الحسكم . ثم صرح فى عدة ، واضع من كتابه بأنها علامة وأمارة على الحكم فقط ، فنى أحدها يقول : العلة الحقيقية ماكان موجبا الحكم يستحيل وجودها عارية

من أحكامها، وعلل الشرع التي يقع القياس عليها لا يستحيل فيها ذلك، وإنما هي سمات وأمارات الأحكام يستدل بها عليها. وفي آخر يقول: وإنما يجب القياس بالمعاني التي جعلت أمارات للحكم بالاسباب الموجبة له، وهو مع هذا يصرح في باب \_ ذكر شروط الحسكم مع العلة \_ بأنها موجبة حيث قال: يصرح في باب \_ ذكر شروط الحسكم على شرائط تتقدمها، فلا يكون للعلة تأثير في ذلك الحسكم إلا بعد وجود شرائطها، وإن لم تكن الشرائط موجبة له، وذلك نحو قولنا: إن الزنا يوجب الرجم مع شرط الإحصان، وإن لم يكن للإحصان تأثير في إيجابه مع الزنا. وفي باب \_ وصف العلل الشرعية وكيفية استخراجها \_ في إيجابه مع الزنا. وفي باب \_ وصف العلل الشرعية وكيفية استخراجها \_ جائز أن يقال: إن كل وصف منها علة؛ لأن العلة ما يوجب الحكم. ثم قال: على ما نقله غير واحد عنه \_ بأنها المعرف للحكم.

وعرفها فخر الاسلام فى أصوله فى موضعين ؛

فنى بيان ركن القياس قال: ماجعل كلما على حكم النص من وصف يشتمل عليه النص بصيغته كالقدر والجنس، أولا بها كالعجز عن التسليم فى النهى عن بيع الآبق، و ُجعل الفرع نظيرا للاصل فى الحكم بوجوده فيه.

وفى باب بيان علل الشرائع يقول: هي عبارة عما يضاف إليه وجوب (۱) الحمكم ابتداء، مثل البيع للملك، والنكاح للحل، والقتل للقصاص، وما أشبه ذلك، لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها، وإنما الموجب للاحكام هو الله عز وجل، لكن إنجابه لماكان غيبا عنا نسب الوجوب الى العلل فصارت موجبة في حق العباد بجعمل صاحب الشرع إياها كذلك؛ وفي حق صاحب الشرع هي أعلام خالصة، وهذا كأفعال العباد من الطاعات بالنسبة الى الثواب.

ثم يوضح ذلك فى شرح التقويم فيقول: « لو جعلنا العلل موجبة بذواتها يؤدى الى الشركة فى الألوهية ، فان الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى ، ولا يجوز أن

<sup>(</sup>١) المراد بالوجوب الثبوت على ماضرح به فى التقدرير ، ولا يمترض بالشرط لأن المشروط يرجد عند الشرط لاأنه يوجد به فا هو فىالعلة . أو المراد اللزوم كما قيل وحينتذ لايرد الاعتراض بالشرط .

تجمل أعلامًا محضة أيضا ، لآن أفعال العباد تخرج حينتذ عن البين فتصير الاحكام كلها جبرية بدون أسباب ، والقصاص شرع جسزاء على الفعل . وكذلك إذا جملا الاسباب علامات لا تكون العقوبات أجزية ؛ فثبت أن القول العدل ما ذكرنا وهو أنها موجبة بجعل الله تعالى إياها كذلك في حق العمل . .

ومـذا التعريف شامل للعلل الوضعية التى جعاما الشرع عللا كالبيع للملك والاوقات للعبادات، وللعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعانى المؤثرة فى الاقيسة، فإن الحكم فى المنصوص عليه يضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع، كما صرح بذلك عبد العزيز البخارى فى شرحه.

وعلى طريقة فخر الإسلام سار المتأخرتون منهم ، فن عرفها بالموجب أراد بالنسبة إلينا؛ ومن قال إنها أمارة وعلامة أراد بالنسبة الى المولى جل وعلا، جعلها أمارة لنا على الحكم ، وهو الموجب وحده .

وهكذا يوضح اللاحق منهم ما أبهمه السابق، لما زادت المناظرات، وفضح الجدل بينهم وبين مخالفهم . فالكرخى يطلق الإيجاب إطلاقا ، والجصاص يتابعه مرة فيعبر بالإيجاب، ويخالفه أخرى قائلا : إنها علامة وأمارة ؛ والدبوسي يجزم بأنها المعرف فيما نقل لنا عنه ، ولعله الآخر غاير فى الإطلاق كسابقه فيما لم ينقل لنا من كلامه ، حتى يأتى فخر الإسلام ويصرح بالامرين إزامها موضحا هذا الاختلاف بأنه تابع للاعتبار واختلاف النسبة .

ثم يأتى من بعد هؤلاء صدر الشريعة ويعرفها و بما يكون باعثا للشارع على شرع الحمكم لا على سبيل الإبجاب. ثم يفسر الباعث بما يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع فى شرعه الحمكم ، أى بترتيب الحمكم عليه يترتب عليه مصلحة ، فتصريحهم مع الإبجاب بالمارف والعلامة يحدد مرادهم من الإبجاب وأنه ليس إبجابا كالإبجاب المنسوب للمعتزلة بل بمعنى آخر ، كما أنه يخرجها عن العلامة المحضة كما ذهب إليه فريق من المتكلمين فيما يأتى. ولقد فسر ابن الهام فى تحريره ، التعريف المراد لهم بما يلتق مع الإبجاب على مذهبهم فقال و تلك عبارته مع شرحه : العلة ما شرع الحمكم عنده لحصول الحكمة : جلب مصلحة أو تكيلها ، أو دفع و العلة ما شرع الحمكم عنده لحصول الحكمة : جلب مصلحة أو تكيلها ، أو دفع

مفسدة أو تقليلها ، .ثم رتب على ذلك لوازم فقال : , فلزم تعريفه أى تعريف ذلك الوصف للحكم بمعنى أنه كلما وجد الوصف وجد الحسكم ، ا ه المقصود منه .

فإذا كان هذا هو مرادهم من الإيجاب، فلا داعئ للتشنيع عليهم بأنكم جعلتم العلل موجبة على الله تعالى وهو لا يجب عليه شيمه؛ وإذا كان هذا هو غرضهم من المعرف، فلا معنى لما قيل إن التعريف غير مافع من دخول العلامة فيه. ومن أجل هذا قال الفنارى في فصول البدائع: إن العلة بمعنى المعرف يشترط في قبولها البعث والتأثير، وهذا الشرط يخرج العلامة المحضة.

التعريف الثانى للغزالى: نسبوا إليه أنه قال: ﴿ إِنَّهَا المؤثَّرُ فَي الحَمْ بِحَمَّلُ اللَّهُ تَعَالَى ﴾ ثم أخذوا يناقشون هذا التعريف ويردون على قائله مبطلين كلامه. ونحن لا نسلم هذه المناقشات ولا نصدق تلك النسبة إلا إذا رجعنا الى كتبه التي عبرت عن رأيه لنقف على حقيقة مذهبه أولا ، فنقول :

قال رحمه الله فى شفاء الغليل ما نصه ، العلل الشرعية أمارات ، وإن المناسب المخيل لا يوجب الحمكم لذاته ، ولكن يصير موجبا بإيجاب الشرع ونصبه سببا، لأن تأثير الاسباب فى اقتضاء الاحكام عرف شرعا كما عرف كون مس الذكر مؤثرا فى إيجاب الوضوء وإن لم يناسب ، ا ه.

وقال في المستصفى عند كلامه على النص الصريح في العلية في الرد على القاضى في أن اللام ليست للتعليل كما في قوله تعالى , أقم الصلاة لدلوك الشمس ، باللتوقيت ، قال : وهذا فيه نظر إذ الزوال والغروب لا يبعد أن ينصبه الشرع علامة للوجوب ، ولا معنى لعلة الشرع إلا العلامة المنصوبة . وقد قال الفقهاء : الأوقات أسباب ولذلك يتكرر الوجوب بتكررها ، ولا يبعد تسمية السبب علة . وفي موضع أخر بعد أن بين أن العلة يجوز أن تكون حكما شرعيا أو وصفا محسوسا أو من أفعال المكلفين ، أو وصفا مجردا أو ماسبا أو غير مناسب الح ؛ يقول : وأما الفقهيات فعني العلامة ، وسائر الاقسام التي ذكر ناها يجوز أن ينصبها الشارع علامة ,

وفى مسألة جواز تعليل الحسكم بملتين قال : والصحيح عندنا جوازه ، لأن العلة الشرعية علامة ، ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد . وفي السكلام على العلة

القاصرة يقول هي صحيحة عندنا ، لآن التعدية فرع الصحة ؛ فإن قيل : كما أن البيع يراد للملك والنكاح للحل فإذا تخلفت فائدتهما قيل إنهما باطلان ، فكذلك العلة تراد لإثبات الحكم بها في غير محل النص ، فإذا لم يثبت بها حكم كانت باطلة لخلوها عن الفائدة . ثم أجاب بجوابين : الأول تسليم عدم الفائدة مع صحة العلة . والناني بمنع عدم الفائدة ، بل لها فائدتان : الأولى : معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب . . . الخ .

وفى مسألة إضافة حكم الآصل الى النص أو العلة يقول: « إن هذا نزاع لا تحقيق. تحته ، فإنا لا نعنى بالعلة إلا باعث الشرع على الحسكم ، فإنه لو ذكر جميع المسكرات بأسهائها فقال: لا تشربوا الخروالبيذ وكذا وكذا لكان استيعابه مجارى الحسكم لا يمنعنا من أن نظن أن الباعث له على التحريم الإسكار فقول: الحسكم مضاف الى الخروالبيذ بالنص ، ولكن الإضافة إليه معلل بالشدة ، بمعنى أن باعث الشرع على التحريم هو الشدة ، اه .

وقال فى حصر مجارى الاجتهاد فى العلل: « اعلم أنا نعنى بالعلة فى الشرعيات. مناط الحـكم، أى ما أضاف الشرع الحـكم إليه وناطه به ونصبه عـلامة عايه ، ح ٢ ص ٢٣٠ المستصفى .

فهذه النصوص من كلامه تعطينا صورة واضحة لرأيه فى العلة ، وأنه لم يتقيد فى إطلاق الالفاظ كغيره من المتكلمين ، بل نراه مرة يطلق عليها : المعرف والامارة : وحينا يطلق عليها : الباعث للشارع على شرع الحركم ؛ وتارة يعرفها بالموجب لا بذاته بل بجعل الله تعالى . وهذا يدلنا على أن هذه الالفاظ يصح إطلاقها على العلة بالاعتبار ، وأنه لا معنى لجعل اختلاف العبارات فى التعريف مثار نزاع ومبدأ شقاق بين العلماء . وقد صرح فى موضع آخر أن منشأ النزاع فى التعريف هو اختلافهم فى مأخذ العلل الشرعية : أهو العلل العقلية ، أم الباعث ، أم علة المرض الذى يظهر المرض عثدها ؟ أولا ؛ وثانيا اختلافهم فى المذاهب السكلامية ، فيقول : إن من غلب على طبعه السكلام يقال له فى المناظرة : نعنى بالعلة الموجب لأن هذا هو اللائق به .

هذا ما يتعلق بنقل مذهبه ، وهو كما ترى لا يخرج في جملته عن تعريفات الحنفية .

فقد صرحوا بذلك كله : المعرف والامارة والإبجاب بجعل الله لا بالذات ، والباعث للشارع على شرع الحسكم لا على سبيل الإبجاب. فيدخل فى دائرتهم فى التعريف. وقول العطار (٢) فى تفسير تعريفه بالمؤثر : إن التأثير فى التعلق الحادث لان الحسكم قديم عنده وهذا يكون بحرى العادة ، وحينئذ يرجع الى رأى الجمور ، ويكون الفرق بينهما أن الارتباط على رأى الغزالى بين العلة والحسكم ، وعلى رأى الجمهور بين العلم بالعملة والحسكم - محاولة منه لجدنبه لدائرتهم إن صحت فى هدذا التعريف فلا تصح فى تعريفه بالباعث للشارع على شرع الحسكم . على أن من سماهم العملور جمهورا ، وهم أصحاب التعريف بالمعرف فقط ، تحرزوا من إطلاق لفظتى باعث وموجب ، والغزالى لم يتحرز ، وهو فرق جوهرى ، خصوصا عند أولئك باعمور الذين شددوا النكير على مطلق هاتين اللفظتين حتى كادوا أن يحكموا عليه الجمهور الذين شددوا النكير على مطلق هاتين اللفظتين حتى كادوا أن يحكموا عليه عسم قاس شديد .

وأما ما يتعلق بالمناقشة فانها نزاع فى الالفاظ تابع للخلاف فى أصل التعليل، ولا داعى لذكرها بعد ما تقدم فى ذلك الاصل.

التعريف الثالث للامدى وابن الحاجب: قالا: هي الباعث والداعي لشرع الحكم. وفسرا الباعث بما يترتب على شرع الحسكم عنده جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصده الشارع. وإذا كان هذا معني كونها باعثة فسلا وجه للتشويش عليهم بأنهم قالوا بمؤثر في الاحكام غير الله ، وبأن هناك قوة تدفعه على شرع الاحكام سبحانه جل علاه.

وأ مامن أول البعث فيه على أنه باعث للمكلف على الامنثال، كنتى الدين السبكى، كما نقله ابنه عنه فى شرحه على المنهاج وجمع الجوامع، فمع مخالفته لعبارة المعرف بالباعث حيث صرح بأنها باعثة للشارع كما قال صدر الشريعة ، ما يكون باعث للشارع على شرع الحسكم لاعلى سبيل الإيجاب ، وكما قال الغزالى باعث للشرع الخيالا ينطبق إلا على مقصود الشارع من شرعه الاحكام ، الذى هو المصالح ، كحفظ النفوس فى شرع الحد فى الخر ، وحفظ الانساب

<sup>(</sup>١) حاشيته على جمع الجوامع ج ٢ ص ٢٥٠ في تعريف العلة .

في شرع الحد في الزنا ، فانها هي التي تبعث المسكلف على الامتثال لحسكم الله، فيقيم الإمامالحد، ويمتنع القاتل والزانى والسارقءن فعله، كما صرح بذلك صاحب المقالة نفسه في بعض كتبه حيث قال وإن المراد(١) أن العلة ماعثة على فعل المكلف ، مثاله حفظ النفوس فأنه علة ماعثة على القصاص الذي هـو فعل المـكلف المحكوم به من جهة الشرع، فحمكم الشرع لاعلة له ولا باعث عليه، لأن الله قادر على أن يحفظ النفوس بدون ذلك ، وإنما تعلق أمره بحفظ النفوس وهـو مقصود في نفسه ، وبالقصاص لكونه وسيلة اليه، فكلا المفصد والوسيلة مقصود للشَّارع، وأجرى الله العادة أن القصاص سبب للحفظ ، فاذا فعل المـكاف أو السلطان أوولى الدم القصاص وانقاد اليه القاتل امتثالًا لأمر الله به وكونه وسيلة الى حفظ النفوس، كان لهم أجران: أجر على القصاص، وأجر على حفظ النفوس، وكلاهما مأمور به من الله تعالى، أحدهما بقوله تعالى دكتب عليكم القصاص، والثاني إما بالاستنباط أو بالإيماء من قوله تعالى دولكم في القصاص حياة، . ثم قال: وهكذا يستعمل ذلك في جميع الشريعة ، ومنه يعلم أن المعقول المعنى للشارع فيه مقصودان ، وأنه أكثر أجرا من التعبدي، وإن كان الاجر الواحد في التعبدي قد يكون أعظم، لأن النفس لاحظ لها فيه ، وأن العلة القاصرة فيها فائدة جليلة زائدة عما ذكروه فيها ، وهي قصد المـكف فعله لأجلها ، فيزداد أجره .

ونحن نقول لصاحب هذا التأويل: هل تعترف بأن حفظ النفوس علة أولا؟ فان ننى كونه علة أجبناه بأن تأويلك باطل؛ وإن اعترف بعليته قلنا له: خالفت جمهور الفقهاء القائلين بأن العلة هي القتل العمد العدوان لاحفظ النفوس. من أجل ذلك قال الكوراني: إن هذا أمر مخترع للسبكي لا معني له ، كما نقله العطار عنه في حواشي جمع الجوامع (٢).

ولولا أن صاحب المقالة قالها توفيقا بين كلام المتكلمين والفقهاء ، حيث ننى الاولون التعليل وأثبته الآخرون ، وعرفوا العلة بالباعث ، لجملنا هذا رأيا له غير ما قالوه ؛ ولكنه متأثر بمنع التعليل فارتكب هذا التكلف لتصحيح المذهب . ولو عكس الامر وصحح التعريف بالباعث وأبطل منع التعليل ، لكان خيرا له ، ولما

<sup>(</sup>١) نبراس العقول ص ٢٢٤ .

<sup>· 40. - 4 - (4)</sup> 

خالف نصوص القرآن والسنة الصريحة من أجل مقالات المتكامين التي لا بجدى نفعا . والله أعلما .

التدريف الرابع للمعتزلة: نقل الأصوليون عنهم أنهم عرفوا العلة بأنها المؤثر بذاته في الحكم. وفي لفظ آخر: هي الموجب للحكم بذاته بناء على جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصده الشارع. فالقتل العمد العدوان يوجب عندهم شرع الفصاص عليه تعالى كقولهم في العلل العقلية. وفسروا هذا الإيجاب والتأثير بالذات بأن العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاب من موجب، فاذا تحققت العلة بالدليل حكم العقل. وليس معناه أنها توجب بذاتها وتؤثر متى وجدت لانها أعراض وأفعال تنقضي فلا يعقل هذا المعنى. هكذا صور مذهب المعتزلة غير واحد من الاصوليين كالسعد في التلويح.

يقول ابن الهمام في مسايرته في مسألة الحسن والقبح: « إن بعض الحنفية نقل مذهب المعتزلة بأنهم يقولون بأن العقل يحكم بأن الله بجب عليه أن يحكم في ذلك الفعل على حسب ما فهمه العقل ، وليس هذا مذهب المعتزلة ، لأن حقيقة مذهبهم أن العقل يدرك ما في الفعل من حسن أو قبح أولا ، ثم يدرك أن لله حكما في ذلك الفعل على حسب ما أدركه العقل ، ثم يرتب عليه ثوابا أو عقابا على حسب ذلك الفعل ؛ ولم يقولوا إن العقل يحكم على الله . ومنشأ هذا الغلط أنهم بنوا قولهم بالحسن والقبح على قولهم بوجوب الأصلح ، فوقعوا فيا قالوا . والحق عكس البناء في المسألة ، ا ه .

وهنا نسائل الناقلين لهذا المذهب: أَىٰ علة عرفها المعتزلة: أهى الوصف الظاهر كما تقولون، أم الحكمة التي هي المصلحة ؟

فان أرادوا الثانى سلمناه بناء على ماصرحوا به فى علم الكلام من وجوب تعليل أفعال الله وأحكامه بالمصالح والأغراض، ويكون معنى إيجابها أنها باعثة للشارع على شرع الحكم المحصل لها، لانها الانفع للعبد، من غير أن يكون لاحد سلطان عليه سبحانه. وهذا هو الذى يستقيم مع مذهبهم، لأنه لا داعى لقل التعليل الى الأوصاف، حيث لامانع عندهم من التعليل بالمصالح. ويتفرع على هذا أنه يلزم المجتهد النظر الى هذه المصالح فيدير الحكم عليها إثباتا ونفيا. ويدلنا على أن مرادهم من العلة هو المصلحة، قول كثير من الاصوليين في بيان مذهبهم: هو المؤثر بذاته، بناء على أن المصلحة هى علة الحكم.

قد يقال: إن المصلحة متأخرة فى الوجود عن شرعية الحكم، بل عن وجود الامتال، فكيف يجعل السابق معلولا للتأخر فى الوجود؟ .

والجواب: أن العلة فى الحقيقة هى قصد تحصيل المصلحة لاذات المصلحة، وهذا القصد سابق على الحكم، كما يقال: خرج فلان للقاء فلان، فالعلة قصد اللقاء وهو سابق، والمتأخر هو نفس اللقاء.

وإن أرادوا الأول ناقشناهم في تأثير الوصف بالذات في الحكم: هل أثر الوصف بجردا عن اعتبار ما يترتب عايه ، أو أثر باعتباره ؟ فإن أرادوا الشاني رجع إلى السابق وهو تأثير نفس المصالح ، وإن أرادوا الأول منه الحله لخلوه عن المحمى حينئذ ، لانه لا يعقل أن القتل العمد يوجب القصاص أويؤثر فيه بذاته . وتطبيق مذهبهم في العلل العقلية هذا لا يفيد ، لأن تأثيرها عدهم بقوة يخلقها الله فيها من غير أن يخلق الله الآثر عقيبها . فالنار نؤثر في الاحتراق عند المماسة بتلك القوة التي خلقها الله فيها ، وغاية تأثير القتل على هذا أن يؤثر حز الرقبة في إزهاق الروح ، وليس وجوب القصاص أثرا للحزحتي يؤثر فيه بذاته ، وإنما العقل يدرك أن لله حكما يزبل هذا العقل يدرك في هذه الحالة ما في القتل من القبح ، ثم يدرك أن لله حكما يزبل هذا القبح أو الفساد المترتب على هذا الاعتداء ، باء على وجوب رعاية الأصلح .

وهذا عند التأمل يلتق مع قول الفقهاء إن أحكام الله تابعة للمصالح تفضلا

وإحسانا ، وليس بينهما فرق إلا فى التعبير بلفظتى الوجوب والتفضل ؛ لأن معنى تبعيتها أنها من أجلها شرعت ، ولولا المصالح ما شرعت الاحكام . ومن يستقرى الاحكام كلها يجدها كذلك .

وقد صرح بهذا نفاة التعليل في كتبهم الأصولية في بحث المناسبة وصلاحيتها دليلا على العلية . قال البيضاوى في منهاجه ، والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع ، ثم قال ، لأن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا وإحسانا ، وقال الاسنوى في شرحه : ، إنا استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملا على مصلحة عائدة إلى العباد ، ويعلم منه أن الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والإحسان ، لا على سبيل الحتم والوجوب ، خلافا للمعتزلة .

التعريف الحامس: وهو لفريق من المتكلمين، قالوا: إنها المعرف للحكم بأن جعلت علماً على الحكم؛ فإذا وجد المعنى عرفنا وجود الحدكم من غمير تأثير فيه. عرفوها بهذا، ثم وسموه بأنه قول الجمهور. وقال عنه صاحب جمع الجوامع: إنه قول أهل الحق.

تأثر أصحاب هذا التعريف بمذهب الاشعرى الى حد بعيد. يرى ذلك واضحا في موضعين ؛ أولا : في ردهم على التعريفات الاخرى بما قيل في علم السكلام من أن أحسكامه غير معللة بالاغراض فلا بعث ولا إيجاب . وثانيا : في فرارهم من لفظ موهم إلى لفظ غير موهم . قال البناني في حاشيته على جمع الجوامع : ووأنت إذا تأملت موارد العلة واستعمالانها تعلم أنه لا محيص عن كون العلة بمعنى الباعث، وأنه مراد من عبر عنها بالمعرف كا قاله الآمدى ، وإنما تحاشى من عبر بالمعرف ما يلزم التعبير بالباعث من الإيهام ، اه .

ولنمد حاولوا إصلاح هذا التعريف وتشييد أركانه بزيادة قيد مرة ، وحذفه مرة أخرى ، مع بيان المراد ،كى يقوى على الوقوف أمام ماوجه اليه من الطعون . واليك بمض خطوات هذا التعريف ، وماطر أعليه من تغييرات في عصوره المختلفة: أول من قاله (۱) ــ فيما أعلم ــ أبو بكر الصير في الشافعي المتوفى سنة ههم ه

<sup>(</sup>١) نسبه اليه الشوكاني في إرشاد الفحول •

الذى قيل عنه إنه أعلم خلق الله بالأصول بعد الشافعى. واذا علمت أنه عاصر الاشعرى وناظره فى المسائل الكلامية ، أدركت سر هذا التعريف. ثم عرفها أبو زيد الدبوسى من الحنفية بذلك ، ولكن فخر الاسلام ومن بعده من علمائهم بينوا مراده بهذا ، وأنه مخالف لما أراده به هؤلاء.

جاء الفخر الرازى المتوفى سنة ٢٠٦ ه حامل لواء الدفاع عن الاشعرى وعقيدته فى عصره، واختار هدا التعريف فى محصوله، لكنه لما وجد اعتراضا وجه عليه خلاصته أنه غير جامع حيث لا يشمل العلة المستنبطة فانها تعرف بالحسكم فاذا عرفته كان دورا، فر منه بأنها معرفة لحمكم الفرع فقط، وبه اندفع الدور، لان حكم الاصل عرف بالنص أو الإجماع، ومنه عرفنا العلة بالاجتهاد فصارت أمارة على الحسكم فى جميع محالها مأ عدا الاصل. غير أنا رأيناه عرفها فى الرسالة البهائية كما نقله الزركشى فى البحر المحيط عنه ، بأنها الموجبة بالعادة، . وهو قريب من تعريفها بالموجب بجعل الله ، إن لم يكن عينه .

ثم جاء البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ ه وعرفها بذلك فى منهاجه ، وأورد الاعتراض السابق وأجاب بجواب إمامه الرازى .

ثم جاء من بعده جمال الدين الاسنوى المتوفى سنة ٧٢٢ ه فى شرحه على المنهاج واختار هذا التعريف ووردا ما أوردوه ، ثم دفع بدفعهم ، إلا أنه رأى أن التعريف بعد ذلك يبدو ناقصا ، لانه بلفظه السابق عام شامل لحكم الاصل والفرع ؛ فيزيد فيه قيد الفرع حتى لا يتطرق اليه خلل ولا اعتراض ، فصار حينئذ هكذا : « العلة هى المورف لحكم الفرع ، أى الذى من شأنه إذا و جد فيه كان معرفا لحكمه » . قال : « وقد أورد بعضهم على التقييد بهذه الزيادة إيرادات ضعيفة فاحذرها ، اه .

والعبارة الاخميرة محتملة لأن يكون هو صاحب القيد والاعتراضات وجهت اليه، أو أن يكون صاحب الزيادة سابقاً له وهو وافقه ونبه على ما ورد عليها، وهذا شيء لا يعنينا الآن.

ثم يتعقب ذلك السعد المتوفى سنة ٧٩٧ ه بأن تلك الزيادة مضرة بالتعريف حيث يلزم أن لا يكون للاصل مدخل ، إذ النقدير أنه ليس بباعث، وأن لا يكون الوصف المتحقق فى الأصل هو العلة . وهذا كما ترى مخالف لما أطبق عليمه

الاصوليون من قولهم فى تعريف القياس: ولمشاركته له فى علة حكمه، وقولهم: إن حكم الاصل معلل بالعلة المشتركة بينه وبين الفرع. وليختار (١) هو وغـيره أنها معرفة لحكم الاصلكاعرفت حكم الفرع، وأن الحق الإطلاق.

إلى هنا رجع الاعتراض بالدور مرة أخرى ، فدفعوه بأحد وجهين :

الأول: أن تعريفها للحكم من حيث التعدية ، و تعريفه إياها من حيث الوجود.

والثانى: أن تعريفها للحكم بالنظر للأفراد وتعريفه إياها من حيث تعلقه الكلى. قال السعد في حواشيه على شرح المختصر: « إن كون الوصف معرفا للحكم اليس معناه أنه لا يثبت الحكم إلا به ، كيف وهو حكم شرعى لابد له من دليل شرعى نص أو إجماع؟ بل معناه: أن الحكم ثبت بدليله ويكون الوصف أمارة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذه المادة . مثلا إذا ثبت بالنص حرمة الحز ، وعلل بكونها ما ثعا أحر يقذف بالزبد ، كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من أفراد الحر . وبهذا يندفع الدور . والحاصل: أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله ، والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية ، اه .

وبهذا التحرير يدفع الاعتراض بالعلة المنصوصة والمجمع عليها ، بأن الحكم عرف بالنص والإجماع أيضاً. ، فلا فائدة للتعريف بالعلة ، فثلا لو قال الشارع : حرمت الخر للإسكار ، عرف الحكم بالنص فى جميع أفراد المسكر ولا فائدة للعلة . ووجه الدفع : أن النص بقطع النظر عن التعليل أفاد ثبوت الحرمة فى الخرق فى ذاته ، والتعليل بالإسكار أفاد أن علامة ثبوت الحكم الإسكار إذ لا فائدة له سوى ذلك ، فيستفاد أن خصوصية الخر ملغاة ، ويكون هو والديد سواء لوجود العلامة فيهما جميعا . فالعلة عرفت حكم الخر لا فى ذائه بل من حيث إنه أصل يقاس عليه ، وأما فى ذاته فالنص عرفه .

هذه بعض خطوات ذلك التعريف وما صادفه فى طريقه من عوامل المد والجزر والاخذ والرد، فى جامعيته ومافعيته، وتمامه و نقصانه، وهو شى. يوقفنا على مبلغ عناية هؤلاء بالالفاظ وتقاتلهم من أجل العبارات؛ الامر الذى لم يُولِه

<sup>(</sup>١) راجع حواشى السعد على الشرح العضدى وجم الجولمح بشرحه وحواشيه ٠

الأئمة السابقون شيئاً من عنايتهم ، بل لم يلفتوا إليه بالكلية ؛ وما كانوا يفهمون في العلة أكثر من أنها : الامر الجامع بين الاصل والفرع الذي من أجله شرع الحكم منصوصاً عليه أو غير منصوص ..

يقول الإمام الشافعي رضى الله عنه في رسالته « ص ١٥٥ ، : « فإن قال قائل : فاذكر من الاخبار التي تقيس عليها وكيف تقيس ، قيل له إن شاء الله : كل حكم لله أو لرسوله أو جدّت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه مُحكم به لمعنى من المعانى فنزلت نازلة ليس فيها كنص محكم محكم فيها محكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها ، ا ه .

وقال عبد العزيز البخارى فى شرحه (۱) لاصول فحر الاسلام عند شرح قول المصنف: معرفة النصوص بمعانيها ؛ قال: « والمراد من المعانى المعانى اللغوية والمعانى الشرعية التى تسمى عللا ، وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة وإنما يستعلون لفظ المعنى ، أخــــذا من قوله عليه السلام « لا يحل دم امرى مسلم الا بإحدى معان ثلاث ، أى علل ، بدليل قوله إحدى بلفظة التأنيث ، وثلاث بدون الها م . . .

ومع كل هـذه المحـاولات لم يسلم ذلك التعريف من الإيرادات . وإليك شيئاً من ذلك :

أولا: إن التعريف غير مانع لدخول العلامة فيه، وهي ليست من العلة في شيء؛ لانها عبارة عما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوبه ، كالاذان للصلاة ، والإحصان للرجم ، كا صرح به الزركشي (٢) وغيره. وجواب الفناري في فصول البدائع بأن العملامة المحضة كالاذان معرف الوقت أو مطلق الحكم ، والعلة تعرف حكم الاصل من حيث هو حكم أصل ضعيف لا يدفع الإيراد ، ما دام صاحب التعريف معترفا بأن العلامة غير العلة ، ولم يقيد تعريفه بما يفيد المراد ؛ وقد قيل : المراد لا يدفع الإيراد .

<sup>17-1- (1)</sup> 

 <sup>(</sup>٢) عبارته في البحر المحييط حـ٣ ورقة ١٠٥ عند تعريف العبلة بالمعرف: د ونقض بالعلامة
 فان الحد صادق عليها وليست الأحكام مضافة إليها ، .

وثانيا: أنه غير جامع لعدم شموله العلة القاصرة المستنبطة. وقد جموز أصحابه التعليل بها، وهي خالية من التعريف، لأن النص هو الذي عرفنا الحسكم. وجوابهم في العلة المستبطة بأن النص عرف الحسكم في ذاته، والعلة عرفته من حيث هو حكم أصل يقاس عليه على ما فيه من التكلف الظاهر، إن صح في المستبطة المتعدية فلا يصح في القاصرة.

وثالثا: جوزتم التعليل بالحكمة وهيخفية، فكيف تكون معرفة؟ فان انفصلوا عنه بأننا لا نجوز التعليل بها إلا إذا كانت ظاهرة منضبطة وهي بهذه الحالة صالحة للتعريف، قلنا: إن برض أصحاب هذا التعريف نقل عنه التعليل بها مطلقا كصاحب المحصول ، كما نقسله صاحب إرشاد الفحول . على أن تفسير الحكمة المختلف فيها مضطرب ، وسيأتى ما فيه .

ورابعا: إذا كانت العلة هي العدلامة التي تعلق بها الحدكم، فكيف اختلفت على المجتهدين في المستنبطة وإنما هي علة واحدة؟. وأجيب بأنه لا مانع من ذلك لان الاجتهاد يتبع الدليلكا في الاجتهاد في القبلة عند الاشتباه؛ فقد يغلب على ظن هذا أنها جهة المشرق، وذاك أنها جهة المغرب. وحاصل هذا الجواب أن العلة إذا كان طريقها الاستنباط موكولة لظن المجتهد. وحينتذ يلزمهم زيادة قيد في التعريف و في ظن المجتهد إذا كانت مستنبطة، وهو ما لم يصرحوا به.

وبالجملة: لم يسلم هذا النعريف كما أراده أصحابه، وما أوقعهم فىذلك إلا إنكارهم تعليل أحكام الله . ولما اضطروا الى القول بالعلة لاجل القياس لجنوا الى الاصطلاح واصطلحوا على العلة بهذا المعنى وعرفوها بهذا التعريف، ثم راحوا ينصرون مذهبهم بكل الوسائل، ولسكنها انتهت إلى مارأيت. ومن الغريب أنهم بينا ينكرون التعريف بالمؤثر هنا، إذ تراهم يطلقون لفظة المؤثر عليها في موضع آخر (۱).

وهناك غير هذه النعريفات ، ولكنها لا تخرج فى جملتها عما تقدم . غير أنا رأينا الشاطبي فى موافقاته يذهب فى العلة مذهبا آخر يخالف اصطلاح هؤلام، فسمى ماجعلوه علة سببا حيث قال والسبب ما وضع شرعا لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم ، كاكان حصول النصاب سببا فى وجوب الزكاة ، والزوال سببا فى وجوب

<sup>(</sup>١) راجع بحث التأثير والمذاهب فيه فيما سيأتى .

الصلاة ، والعقود أسبابا فى إباحة الانتفاع أو انتقال الاملاك ، والسرقة سببا فى وجوب القطع ، وما أشبه ذلك . وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التى تعلقت بها الاوامر أو الإباحة ، والمفاسد التى تعلقت بها النواهى ؛ فالمشقة علة فى إباحة القصر والفطر فى السفر ، والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة . فعلى الجملة : العلة هى المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها لامظنتها ، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول فى قوله عليه الصلاة والشلام : « لا يقضى القاضى وهو غضبان ، فالغضب سبب ، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة ، على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما ، ولا مشاحة فى الاصطلاح (۱) ، ا ه

فالناظر فى كلامه يراه قد أطلق السبب على الأوصاف الظاهرة المنضبطة التى جعلها الاصوليون علة ، وعم فيها حتى شملت الاسباب المشروعة لاحكام وضعية كالبيع الموضوع لانتقال الاملاك، والاسباب الموضوعة لاحكام تكليفية كحصول النصاب لوجوب الزكاة ، والزوال لوجوب الصلاة ، والنكاح لحل الوطه، والسرقة لوجوب القطع . وتراه فى العلة يقول : المراد بها الحكم والمصالح . ثم يقول : فعلى الجلة العلة هى المصلحة نفسها والمفسدة نفسها ، ولم يشرط فيها الظهور والانضباط كما شرطوا ، ثم يصرح بأن المسألة اصطلاح .

#### تنبيـــه:

تقدم فى مقدمة الباب أن طائفة من الأصوليين ادعوا بناء الخلاف فى التعريف على الخلاف فى تعليل أفعال الله تعالى . فلننظر فى هذه الدعوى ، على صوء ما تقدم ، لنقف على مدى صحتها ، فنقول :

سبق أن العلة المختلف فيها في علم الكلام هي العلة الغائية المترتبة على تشريع الحكم التي يعبر عنها بمقصد الشارع من التشريع، وأن كلامهم هناك اننهى الى اعتراف الجميع بترتب تلك المصالح على التشريع، وانجصر الحلاف في أن هذه المصالح باعثة للشارع على شرع الاحكام أولا؛ فالاشاعرة نفوا كونها باعثة ، وغيرهم أثبت ذلك، مع قول المعتزلة بالوجوب على ما فيه \_ والماتريدية أثبتوه لاعلى

<sup>(</sup>١) الموافقات ج ١ ص ٢٦٥ .

سبيل الإيجاب، على معنى أن هذه المصالح هى التى لاجلها كان التشريع ولولاها. لم يكن، فهو سبحانه قصد تحصيل مصالح العباد بما شرع على سبيل التفضل والإحسان. وإذا ضمما إلى ذلك أن الكل محتاج القول بالعلة هذا لاجل القياس، ظهر لاول وهلة أن العلة المعرفة فى الاصول مختلفة تبعا لذلك الحلاف، وأن الذى اعترف بالعلة الغائية \_ علة التشريع \_ أراد تعريفها هنا حيث لاداعى له إلى نقل التعليل إلى شيء آخر، والذى نفاها هناك اضطر الى البحث عن شيء آخر يعلل به، فعرف العلة بمعنى مغاير لذلك المعنى.

لكن الناظر في بحوث العلة كلها: شروطها، ومسالكها، وتقسياتها، يحدها مطبقة على أن المراد بالعلة ما يغاير العلة الغائية: يحدها في العلة بمعني الوصف الذي هو مظنة لحكمة، الذي إذا شرع الحكم عنده يترتب عليه مصلحة مقصودة، لا فرق في ذلك بين القائلين بالتعليل والنافين له. ويؤيد ذلك تقسيمهم للعلة باعتبار إفضائها الى المقصود الى خمدة أقسام: علة تفضي إليه قطعا، وعلة تفضي إليه قطعا، وعلة تفضى إليه قطعا. فلو كان من وعلة تفضى إليه شكا، وعلة تفضى إليه وهماً، وعلة لا تفضى اليه قطعا. فلو كان من هؤلاء من يقول إن العلة المبحوث عنها في الأصول هي العلة الغائية، ما صح منه هذا التقسيم. على أنا وجدنا بعض الاصوليين القائلين بأن أحكام الله معللة، يضرح بالفرق بين العلتين، ويبين أن المبحوث عنها في الاصول غير المختلف فيها في الكلام، وهي العلة الغائية.

فالجصّاص فى أصوله عند الكلام على العلة القاصرة، يعقد فصلا كبيرا للفرق بين علل الاحكام وعلل المصالح؛ ولولا أن فى عبارته طولا وتكرارا لنقلتها بنصها ولكننى أكتنى بذكر مضمونها. ويتلخص ذلك فى أن علل الاحكام غير علل المصالح، لان الاولى أوصاف فى الاصل المعلول تكون علامات وأمارات للاحكام غير موجبة لها، لانها قد توجد بدون الاحكام. والثانية معان فى المتعبّدين لافى الحكم ليست من العلل التى يقاس بها أحكام الحوادث، ولا يوقف عليها لا من طريق التوقيف؛ ألا ترى أن صاحب موسى عليه السلام لما فعمل تلك الافاعيل استذكر موسى ظاهرها لمنا لم يقف على عللها من طريق النظر والرأى، وسكت لمنا بينها له من طريق التوقيف بقوله: أما السفينة الح. فأن علة ما فعله وسكت لمنا بينها له من طريق التوقيف بقوله: أما السفينة الح. فأن علة ما فعله

الخضر عليه السلام هي حفظ السفينة من الغصب ، وحفظ والدى الغسلام الذي قتله من الطغيات والكفر ، وحفظ الكنز الذي كان تحت الجدار للغلامين اليتيمين. ثم قال : والمصالح نفسها هي الاحكام التي تعبدنا الله بها ، وقد علمنا عند ورود النص أنه لم يفعلها إلا حكمة وصوا با ، وإن لم نقف على وجه المصلحة في كل شيء بعينه ، لانه جائز أن يكون من المعلوم أنه لو لم يتعبدنا بها لفسدنا ، وإذا تعبدنا بها صلحنا ، وليس ذلك من علل الاحكام في شيء ا ه.

وإذا ظهر أن العلة المعرفة هنا عند الفرية بن ، غير العلة الغائية المختلف فيها هناك ، فلا أثر للبناء إذا إلا في التعبير عن العلة في عبارات المعرفين ؛ فن اعترف بأن أحكام الله معللة عبر عن هده بالباعث أو الموجب ، ويكون ذلك الوصف باعتبار ما يترتب على تشريع الحم عنده من مصلحة أو دفع مفسدة باعثا للشارع على شرع الحم أو موجبا عليه ذلك . وأما المذكرون فلما نفوا البعث والإيجاب تحاشوا ذلك في التعبير ، فقالوا : هي المعرف للحكم فقط ، وصرفوا النظر عما يترتب على التشريع من مصلحة . وكلمة البدخشي السابقة في بيان سبب عدول الإمام الرازي عن التعريف بالباعث أو الموجب أو الداعي أو المؤثر ، إلى التعريف بالمعرف ، ظاهرة فيما نقول .

ويتجلى ذلك واضحا فى اختلافهم فى تعريف المناسب؛ فالمعللون عرفوه بأنه الوصف المفضى الى ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا. والنافون قالوا: إنه الوصف المملائم لافسال العقلاء فى العادات كما قال الامام الرازى . ومع ذلك فإنهم تازعوا فى التعليل بالحكمة، وهو أثر من آثار ذلك النزاع المتقدم فى التعليل .

### المسألة الثانية

تمهيد: بما لا شك فيه ـ بعد أن عرفنا الحق في مسألة التعليل ـ أن الشارع الحكيم شرع هذه الاحكام لجلب مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم وإخلاء العالم من الشرور ، وأن أحكام الله تعلقت بأفعال العباد طلبا أو منعا ، وقد كانت هذه الافعال قبل بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم باعتبار نتائجها على نوعين : نوع يعقب نفعا يعود عليهم ، وآخر يحدث ضررا يؤذيهم .

قصد الحكيم سبحانه الى ما فيه نفع فأباحه، وإلى ما فيه ضرر فنهاهم عنه، مبينا عز سلطانه ما فى بعض المأمورات من خير حثا على إتيان كل ما فيه خير كشير، وما فى بعض المنهيات من مفاسد حثا على اجتناب كل ما فيه مفسدة راجحة، مشيرا بذلك الى أنه لم يرد إعناتهم، ولم يكلفهم إلا بما هو أنفع وأزكى لهم. شهد بذلك آيات التشريع فى الكتاب الكريم، وأحاديث الاحكام فى السنة المطهرة. ومن يستقرئ أحكام الشريعة يجد كل فعل مأمور به أو مباح، يترتب عليه منفعة للعباد؛ وكل فعل منهى عنه يترتب على وقوعه مفسدة.

فثلا: الزنافعل قبيح يترتب على وقوعه مفاسد من اختلاط الانساب وإيقاع العداوة والبغضاء بين الناس حرمه الشارع لتلك المفاسد. ولما كانت بعض النفوس متشوفة إليه، وقد لا يثنيها عن فعله مجرد نهى الشارع عنه وإخباره بما أعده لمرتكبه من عقاب شديد فى الآخرة، ولا يزجرها إلاأن ترى العذاب رأى العين — شرع العقاب الدنيوى لينزجروا ـ فالانزجار نتيجة لإقامة الحد، يعقبه مصلحة هى حفظ الانساب . ويقال مثل هذا فى كل جناية شرع لها عقاب دنيوى .

والقضاء عند الغضب يترتب عليه ضياع الحقوق، لأن الغضب يشوش الفكر، ومتى تشوش فكر القاضى لا يستوفى الحجج فيحكم بغير الحق. نهى الشارع عنه في هذه الحالة لما فيه من مفسدة، ويترتب على امتثال ذلك النهى حفظ الحقوق على أصحابها.

والبيع وهـو: مبادلة المـال بالمـال: فعل يترتب على وقوعه منفعة للعباد، وهى قضاء حاجاتهم ودفع الحرج والضيق عنهم الذى كان يعقب منعمم منه. وكذلك يقال فى كل أفعال العباد التى تعلقت بهــا أحكام الله .

فأنت ترى أن كل حكم يوجد معه أمور ثلاثة: الوصف الظاهر كالزا والغضب والبيع ، بعت واشتريت ، ؛ وما فى الفعل من نفع أو ضرر ، ويعبر عنه بالمصالح والمفاسد ، وبعضهم يسمى ذلك حكمة ؛ وما يترتب على التشريع من جلب منفعة أو دفع مضرة ، ويسمى ذلك مصلحة أو مقصد التشريع ، وبعضهم يطلق عليمه لفظة الحكمة كسابقه .

إذا تمهد هذا نقول: إن الأصوليين تكلموا في مباحث التعليل على ما يعلل به الاحكام من تلك الامور ، ولكنهم اتفقوا على التعليل ببعضها واختلفوا في التعليل بالباقي. ونزيد في هذه المسألة أن نبين ما اتفقوا عليه وسر هذا الاتفاق، وما اختلفوا فيه والسبب في هذا الاختلاف. فانشعب السكلام إلى شعبتين: الشعبة الاولى في النعليل بالاوصاف الظاهرة، والشعبة الثانية في التعليل بالحكمة.

# الشعبة الأولى في التعليل بالا وصاف الظاهرة

يظهر للمتتبع لـكلام الاصوليين فى بحوث العـلة اتفاقهم على جواز التعليل بالاوصاف الظاهرة؛ فشرطوا لهـا الشروط، وبينوا المسالك، ورتبوا البحوث، وأطالوا الـكلام فيها. وإليك بعض عباراتهم :

يقول الجصاص فى أصوله فى باب وصف العلل الشرعية وكيفية استخراجها: « العلل الشرعية سبيلها أن تكون وصفا للاصل المعلول ، ولا فرق بين الوصف اللازم وغيره ، . وفى موضع آخر يقول : « قد تكون العلة وصفا لازما كالجنس ، وقد تكون غير لازم كالكيل ، وقد تكون نفس الاسم كالمسح ، وقد تكون حكما شرعيا ، وقد تكون وصفا واحدا أو أكثر ، ا «

والآمدى فى أحكامه (١) يقول « وقد اتفق السكل على جواز تعليل حكم الاصل بالاوصاف الظاهرة الجلية العرية عن الإضراب ، . وفى موضع آخر (١)

١٢ 6 ١١ ٣ ٦ ص ١١ ١٢ ١١

يقول: الإجماع منعقد على صحة تعليل الآحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على الحكم، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر أو الجبر ، . وللغزالي قريب من هذا .

ويةول ابن الحاجب (۱) , ومن شروط العلة أن تكون وصفا ضابطا لحكمة ، لا حكمة بجردة ، لخفائها أو لعدم إنضباطها ،ولو أمكن اعتبارها جاز على الاصح ، ا ه . وابن السبكى فى جمع الجوامع شرط مثل ذلك .

وقال الاسنوى (۱) فى شرحه على المنهاج: « التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة ،كتعليل جواز القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة المناسبة له وهى المشقة ، وكجمل الزنا علة لوجوب الحدد لاشتماله على حكمة مناسبة له وهى اختلاط الانساب. وقد يكون بنفس الحكمة أى بجرد المصالح والمفاسد كتعليل القصر بالمشقة ، ووجوب الحبد باختلاط الانساب ، فالاول لا خلاف فى جوازه ، وأما الثانى ففيه ثلاثة مذاهب ، اه

وصاحب ارشاد (٢) الفحول يقول: «واتفقوا على جواز التعليل بالوصف المشتمل على الحكمة أى بمظنتها بدلا عنها ، . . وهكذا من لم يصرح منهم بحكاية الاتفاق لم يذكر خلافا ، وعدم ذكر الخلاف فيه بينا يصرح به فى غيره ، دليل قاطع على الاتفاق .

وهنا أسائل نفسى عن سر هذا الاتفاق وما منشؤه: أله سبب ، أم جاء وليد الصدفة ؟ والجواب عن هذا يحتاج إلى بحث شيء آخر هو: هل هدذه الاوصاف التي اتفقوا على التعليل بها علل بذاتها أو باعتبار شيء وراءها كان من أجله ذلك الوصف علة ؟

الناظر فى شروط العلة يرى على قمتها هذا الشرط . أن يكون الوصف ضابطا لحكمة لا حكمة مجردة ، كما تقدم عن ابن الحاجب وابن السبكى . ومفهوم هذا الشرط أنه إذا لم يكن كذلك امتنع التعليل به .

<sup>(</sup>١) ج ٢ في شروط العلة

<sup>(</sup>۲) ج ٤ ص ٢٦٠

<sup>(</sup>٣) ص ١٨٢

وها هو العصد في شرحه يكشف لنا سر هذا الشرط فيقول: وفلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها منضيطة محيث يمكن اعتبارها ومعرفتها ، جاز اعتبارها وربط الحسكم بها على الاصح؛ لأنا نعلم قطعا أنها المقصودة للشارع، واعتبر المظنة لأجلها لمانع خفائها واضطرا بها ، فإذا زال الممافع من اعتبارها جاز اعتبارها قطعا ، . وفي موضع آخر (۱) يقول: وقد شرط قوم في علة الحمكم إذا لم تكن حكمة بل مظنة حكمة ، أن تكون حكمتها مطردة أي كلما وجدت الحكمة وجد الحمكم . ثم ذكر دليلهم بأن الحكمة هي المعتبرة قطعا والوصف معتبر تبعا لها ، فالنقض الوارد على الحكمة وارد عليه ؛ لأنها إذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم ، علم أن تلك الحكمة غير معتبرة ، فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها ، فإن المقصود إذا لم يعتبر فالوسيلة أجدر ، اه

وفى موضع (۱) ثالث يقول فى بحث المناسب بعد أن ذكر تعريفه: « فإن كان الوصف الذى يحصل من تر آب الحسكم عليه المقصود خفيا أو غير منضبط ، لم يعتبر ؛ لأنه لا يعلم فكيف يعلم به الحسكم ؛ فالطريق أن يعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف فيوجد بوجوده ويحدم بعدمه ، سواء كانت الملازمة عقلية أم لا فيجعل معرفا للحكم ، كالمشقة والسفر والقتل العمد العدوان ، فإنه مناسب لشرعية القصاص ؛ لكن وصف العمدية خنى ، لأن القصد وعدمه أمر نفسى لا يدرك شى منه ، فنيط القصاص عمل يلازم العمدية من أفعال مخصوصة نقضى فى العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح فى القتل ، اه

ويوضح هذا السعد فى حواشيه , بأن العلة لا بد أن تكون معرفا للحكم ، وما يصلح أن يكون معرفا لا بد أن يكون ظاهرا منضبطا ؛ فالوصف الذى يلزم من ترتب الحديم عليه المقصود إن كان ظاهرا منضبطا ، اعتبر علة ، وإلا لم يعتبر بل اعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف ملازمة عقلية أو عرفية أو عادية ، بمعنى أن ذلك الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط ويعدم بعدمه . إلى أن قال : قد تبين بما ذكرناه أن الحديمة إن كانت ظاهرة منضبطة فالعلة نفسها

<sup>(</sup>۱) ۲۲ ص ۲۱۲

<sup>(</sup>٢) ص ٢٣٩

وإلا فلازمها ويعبر عنه بالمظنة، وذلك لأنه يصدق على الحكمة الظاهرة المنصبطة أنها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحمكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء، وهي الحكمة نفسها، اه

وقال القرافى فى مختصر التنقيح . يجوز التعليل بالحـكمة ، ثم قال . والحـكمة . هى التى لاجلها صار الوصف علة كذهاب العقل الموجب لجمل الإسكار علة ، ا ه

وابن الهمام فى تحريره يصرح فى عدة (۱) مواضع بأن العلة الحقيقية للحكم هى الأمر الحنى المسمى حكمة ، وأن الوصف الظاهر مظنة العلة لا نفس العلة الكنهم اصطلحوا على إطلاق العلة عليه .

ويقول صاحب جمع الجملوامع: « وقيل يجوز كونها نفس الحكمة لانها المقصود لها الحكم ». والشربيني في تقسريره يقول: والوصف كالسفر اعتبر تبعا لها .

فهذه النصوص تفيد أن العلة على الحقيقة هى الحسكمة بمعنى الأمر المناسب الذى يترتب على شرع الحسكم لأجله جلب مصلحة أو دفع مفسدة ، وأن الوصف الظاهر تابع لها عند التعليل ، ولا ينتقل إليه إلا إذا وجد ما فع يمنع من التعليل بها ، ولا ما فع هنا إلا الحفاء أو الاضطراب ؛ وأن قوما شرطوا فى تلك الحكمة أن تكون مطردة ، وآخرون لم يشرطوا ذلك مكتفين بظن وجودها فقط .

وقد صرح الغـزالى فى المستصنى (٢) بأن المصلحة هى التى توجب الحـكم، ولـكن لمـا كانت سرا قد لا يطلع عليه علل بالوصف الذى هو مظنتها.

وعبارته , إنا نقدر أن نته تعالى فى كل حكم سرا وهو مصلحة مناسبة للحكم وربما لا يطلع على عين المصلحة لكن على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة ويظن أنه مظنتها وقالبها الذى يتضمنها وإن كنا لا نطلع على عدين ذلك السر، فالاجتماع فى ذلك الوصف الذى يوهم الاجتماع فى المصلحة الموجبة للحكم، يوجب الاجتماع فى الحكم، اه

٢١٠ ص ٢٦ جائي التعريف والموانع . (٢) ج ٢ ص ٢١٠

وإذا ضممنا الى ذلك أن خلاف هؤلاء الآصوليين فى التعليل جاء بعد اختلافهم فى تعليل أفعال الله وأحكامه ، وأن كل واحد متأثر بمذهبه هناك ، وأن المافعين اضطروا الى القول بالعلة هنا لاجل القياس فاصطلحوا على معنى للعلة وهو الوصف الظاهر ، وأن المجوزين انتقلوا بالتعليل الى ذلك المعنى مجاراة لمخالفيهم ليتحد موضع الكلام عند الجميع ، وأن هـؤلاء جميعا لم يكونوا مجتهدين فى استنباطهم للملل بل كان عملهم محصورا فى الوقوف على تعليلات أئمتهم للفروع التى نقلت إليهم لما قامت المناظرات بينهم ، ليضبطوا تلك الفروع بأقيسة عامة شاملة ، وعلل ظاهرة غير ،ضطربة ، ليسيروا عليها فى النخريج محافظين على المذهب وما فيه .

إذا عرفنا ذلك أدركنا في سهولة سر هذا الاتفاق، وأنه لم يكن وليد الصدّفة.

وكثيرا ما وجدنا الفقهاء المقلدين يعللون بالوصف الظاهر دون الحسكة والمصلحة مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة، فرارا من نقض يرد عليها بفرع من فروع المذهب.

يقول ابن الهام (۱) في فتح القدير عند الكلام على علة الربا ما نصه: « وعند تأمل هذا الدكلام يتبادر أن المتناظرين لم يتواردا على محل واحد ؛ فإن الشافعي وكذا مالك عينوا العلة بمعنى الباعث على شرع الحدكم ، وهؤلاء عينوا العلة بمعنى المعرف للحكم ، فإن الكيل يعرف المهاثلة فيعرف الجواز ، وعدمها فيعرف الحرمة . فالوجه أن يتحد المحل وذلك بجعلها الطعم والاقتيات ، الى آخر ما ذكروا عندهم . وعندنا هي قصد صيانة أموال الناس وحفظها عليهم ، وظهور هذا القصد من إيجاب الماثلة في المقدار والتقابض أظهر من أن يخني على من له أدنى لب فضلا عن فقيه . وأما الطعم فر بما يكون التعليل به من فساد الوضع ، لأن الطعم مما تشتد الحاجة اليه اشتدادا تاما ، . ثم قال بعد ذلك ، ويجب بعد التعليل بالقصد الى صيانة أموال الناس تحريم التفاحة بالتفاحتين والحفنة بالحفنتين ، أما إذا كانت مكاييل أصغر منها كما في ديارنا من وضع ربع القدح وثمن القدح المصرى فلا شك . وكون

<sup>(</sup>۱) ۶ م ص ۲۷۸

الشرع لم يقدر بعض المقدرات الشرعية في الواجبات المالية كالمكفارات وصدقة الفطر بأقل منه ، لا يستلزم إهدار انتفاوت ، بل لا يحل بعد تيقن التفاضل مع تيقن تحريم إهداره . ولقد أعجب غاية العجب من كلامهم هذا . وروى المعلى عن محد أنه كره التمرة بالتمرتين وقال : كل شيء حرم في الكثير فالقليل منه حرام . ثم قال : ولكن يلزم على التعليل بالصيانة أنه لا يجوز بيع عبد بحبدين وبعير ببعيرين وجوازه بحمع عليه إذا كان حالا . فان قيل : الصيانة حكمة فتناط بالمعرف لها وهو الكيل والوزن ، قلنا : إنما يجب ذلك عند خفاء الحكمة وعدم انصباطها ، وصون المال ظاهر منضبط ، فان المهاثلة وعدمها محسوس ، وبذلك تعلم الصيانة وعدمها ، غير أن المذهب ضبط هذه الحكمة بالكيل والوزن تفاديا عن نقضه بالعبد والعبدين وثوب هروى بهرويين ، ا ه .

فتراه رحمه الله يقول إن علة الربا التي علل بها فقهاء الحنفية وصف ضابط لحكمة ، وهي قصد صيانة الاموال التي هي العله على الحقيقة ، معترفا بأنها منضبطة فيصح التعليل بها من غير ضابطها . ثم يبين سبب التعليل بالكيل والوزن وهو الفرار من إيراد العبد بالعبدين وما شاكله من الثياب عليهم لو عللوا بقصد الصيانة . ثم نقل عن الامام محمد رحمه الله ما يفيد أن العلة ليست هي الكيل والوزن حيث كره التمرة بالتمرتين ولا وزن ولاكيل فيها . وهو بهذا يصور لنا مبلغ محاولتهم ضبط العلل بأوصاف ظاهرة توافق الفروع المنقولة في المذهب حتى لا يعترض عليها . والله أعلم .

ولقد صرح إمام الحرمين فى برهانه فى غمير موضع بأن الاصوليين أرادوا ضبط التعليل بضوابط حتى لا تترك لاصطلاح كل واحد فيقع الخلط فى الاجتهاد، بعد أن قرر أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يعللون بالمصالح ويتبعونها فى اجتهادهم ولكنهم لم يضبطوا هذه المسالك، وأن الرواة لم يضبطوها كذلك.

#### الشعبة الثانية في التعليل بالحكمة

وفى التعليل بالحكمة يحكى علماء الاصول مذاهب ثلاثة: الجواز مطلقا، والمنع مطلقا، والتفصيل بين ما إذا كانت ظاهرة منصبطة فيجوز وإلا فلاكما قال الآمدى والاسنوى وصاحب جمع الجوامع وغيرهم .

وقبل ذكر الأدلة للمتنازعين نبين مرادهم من الحسكمة المختلف فى التعليل بها ، فنقول : الحسكمة تطلق على أمرين :

الأول: الأمر الذي إذا نظر اليه في ذاته يخال أنه علة ، وبعبارة أخرى: الأمر الذي لأجله جعل الوصف الظاهر علة كالمشقة بالنسبة للسفر فانها أمر مناسب لشرع القصر ، واختلاط الانساب بالنسبة للزنا فانه أمر مناسب لشرعية الحد .

والثانى: ما يترتب على التشريع من مصلحة أو دفع مفسدة، كدفع المشقة بالنسبة لشرعية القصر، ودفع مفسدة اختلاط الانساب، أو تحصيل مصلحة حفظ الانساب بالنسبة لتحريم الزنا ووجوب الحد، ولذلك ورد فى شروط العلة شرطان اشتبه الامر فيهما على بعض الكاتبين فحكم عليهما بالتكرار بناء على ظن اتحاد المراد من الحكمة فيهما. وهذان الشرطان فى العلة بمعنى الوصف؛ أحدهما أن تكون مشتملة على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لإناطة الجلم بالعلة كحفظ النفوس. وثانيهما أن تكون وصفا ضابطا لحكمة لا نفس الحكمة، كالسفر فى جواز القصر، فإن السفر وصف ظاهر ضابط لحكمة وهى المشقة المناسبة لشرع الحكم، وهو التخفيف.

وتبع هذا الاشتباه تأويل المشقة فى الثانى بدفعها ، والحاكون للخلاف ، منهم من بدّين الحـكمة المختلف فيها بالتمثيل كالاسنوى ، فإنه مثل بالمشقة واختلاط الانساب وهما للحـكمة بالمعنى الأول ؛ ومنهم من أشار إليها فى كلامه كالعضد فى شرحه على مختصر ابن الحاجب .

وقد قال شيخ مشايخنا الشيخ بخيت فى حواشيه على الاسنوى: إن الحكمة التى وقع الخلاف فيها هى الوصف المناسب لشرعية الحكم كالمشتمة ، لا المترتبة على شرع الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة ، مستندا فى ذلك إلى عبارة العضد.

ومع ذلك فإن السكلام لا يزال فى مجال النظر ، لأن العبارات مختلفة فى النعبير عن تلك الحكمة . فالشاطبي عند حكاية اصطلاحه فى العلة المتقدم ذكره يقول : والحاصل أن العلة هى المصلحة نفسها والمفسدة نفسها ، والرازى فيما نقله الاسنوى عنه فى بحث المناسبة يقول : « لا يجموز تعليل الاحكام بالمصالح والمفاسد ،

والشوكانى فى إرشاد (۱) الفحول عند حكاية المذاهب يقول , وهل يجوزكونها نفس الحكمة وهى الحاجة إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة ؟ قال الرازى فى المحصول : يجوز ، وقال غيره : يمتنع ، وقال آخرون : إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها ، واختاره الآمدى والصنى الهندى .

والآمدى في هذا المفام عند الاستدلال على منع التعليل بالحكمة إذا كانت خفية يقول وإن الإجماع منعقد على صحة تعليل الاحكام بالاوصاف الظاهرة المتضبطة المشتملة على احتمال الحسكم، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحسكمة الزجر أو الجبر، وتعليل صحة البيع بالتصرف الصادر من الاهل في المحل لحكمة الانتفاع، وتعليل تحريم شرب الخر وإيجاب الحد به لحسكمة دفع المفسدة الناشئة منه ونحوه. والبنائي في حواشيه على جمع الجوامع ينقل عن صاحب المقترح أن المانع من التعليل بالحكمة هو أنها متأخرة عن الحكم وجودا فلا تعرفه ،

فأنت ترى أن كلة المصلحة والمفسدة في كلام الشاطبي، والمصالح والمفاسد في كلام الرازى، ظاهرة فيا في الفول من نفع أو ضرر، أو ما يلحق العبد من منفعة أو مضرة بسبب الفعل المحكوم فيه بالإباحة أو المنع. وظاهر كلام الآمدى أنه في الحكمة المترتبة على التشريع، فإن الزجر والانتفاع ودفع المفسدة الداشئة من شرب الخر صريح فيها . وكذلك دليل صاحب المقترح، لأن الذي يتأخر عن الحسكم هو مصلحة التشريع. على أن تمثيلهم للحكمة بمعنى الأمر الحق محتلف بالنسبة إلى الافعال؛ فني البيع يقولون: الحكمة التي هي العلة على الحقيقة هي الرضا الذي هو مظنة الحاجة. وفي القتل العمد يقولون: إن العمدية هي الحكمة وهي العلة على الحقيقة، ولما كانت خفية نيط الحركم وهو وجوب الفصاص بالوصف الظاهر وهو استعمال الجارح؛ وهما كاترى غير ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر، وكان الظاهر أن يقال في البيع: إن حكمته هي حاجة الناس إليه أو ما فيه من نفع. وفي القتل: هي إهدار الدماء ووقوع النزاع بين الناس على نهج ماصرحوا به في الزنا من أن حكمته اختلاط الانساب، وفي السفر: المشقة. وعلى كل حال فالكلام هنا لا مخلو من إشكال.

<sup>(</sup>۱) ص ۱۸۲

ونحن نسوق لك أدلتهم كما قالوها :

استدل الماذع مطلقا، أولا: بأن القدر الحاصل من المصلحة في الأصل وهو الذي رتب الشارع عليه الحسكم فيه ، لا يعلم وجوده في الفرع، لكون المصالح والمفاسد من الأمور الباطنة التي لا يمكن الوقوف على مقاديرها، ولا امتيازكل واحدة من مراتبها التي لا نهاية لها عن الرتبة الآخرى، وحينئذ فلا يجوز للمستدل إثبات حكم الفرع بها. فثلا: المشقة مراتبها مختلفة، فلو علانا إباحة القصر بها للزم تعدية الحكم الى من لم يبح الله لهم القصر، أو منع بعض من أبيح لهم منه؛ وذلك لآنا لو اعتبرنا مطلق المشقة لتعديّى الحكم الى غير المسافر من كل صاحب عمل شاق، وبهذا تسقط العبادات عن كثير. ولو اعتبرنا مشقة خاصة وهي الشديدة لمنع بعض المسافرين كالملوك المترفين، وفي هذا مخالفة للمشروع ومعارضة لمنكتاب الله. من أجل ذلك نيط الحكم بوصف ظاهر منضبط وهو السفر.

وثانيا: بأنه لو جاز لوقع من الشارع، للقطع بأنها إذا وجدت الحـكمة التى هى المقصود الاصلى المطلوب بالذات من غير مانع، ربط الشارع الحـكم بها لا بمظنتها التى ربما توهم أنها المقصود، واللازم منتف بحكم الاستقراء.

وثالثا: بأنه لو جاز لم يعتبر الشارع المظان عند تحقق خلوها عن الحكمة ، إذ لاعبرة بالمظنة في مقابلة المثنة ، واللازم منتف ، لانه قد اعتبرها حيث ناط الترخص بالسفر وإن خلا عن المشقة كسفر الملوك ، ولم ينطها بالحضر وإن اشتمل على المشقة كما في الحالين ؛ فدل ذلك على أن المعتبر وجودا وعدما هو المظنة دون الحكمة .

هكذا استدل لهـذا المذهب الآسنوى فى شرح المنهاج، والسعد فى حواشى الشرح العضدى. وقد أجاب المجوزون عنها بما يأتى:

فقالواً فى الجواب عن الدليل الأول: إنه وقع الاتفاق على جواز التعليل بالوصف المشتمل على الحكمة ، ولا يعقل معرفة اشتمال الوصف عليها بدون العلم بها ، كالسفر فانه علة للقصر لاشتماله على المشقة لا لكونه سفرا ، فاذا جاز التعليل بما مو مظنتها المتوقف عليته عليها ، جاز التعليل بها ، وحينئذ فاذا حصل الظن بأن بالحكم فى الاصل لنلك المصلحة أو المفسدة المقدرة ، وحصل الظن أيضاً بأن تلك

المصلحة أو المفسدة حاصلة فى الفرع ، لزم بالضرورة حصول الظن بأن الحـكم قد وجد فى الفرع ، والعمل بالظن واجب .

وأنت إذا علمت أن مناط الاستدلال هو أن القدر الذى رتب الشارع عليه الحسكم فى الاصل لا يرم وجوده فى الفرع بعينه لاختلاف مراتبه، أدركت ما فى هذا الجواب من نظر، لأن المستدل يريد قدراً معيناً منضبطاً ؛ وهو متأثر فى هذا بأن العلة معرفة، واختـلاف مراتب الحكمة يؤدى الى التجهيل، فكيف يكون معرفا.

والجواب الصحيح: أنه اذا كانت الحكمة كما وصفها المستدل مختلفة المقادير، لا يجوز التعليل بها، بل يعلل بما هو مظنتها، ويكنى مجرد ظن اشتمال الوصف عليها في التعليل به . أما إذا كانت ظاهرة منضبطة فلا محظور في التعليل بها ، وحينتذ يقوم هذا الدليل في وجه المجور مطلقا.

وأجاب السعد تبعا للعضد عن الدلياين الشانى والثالث بمنى الملازمة فيهما مستندا إلى انتفاء حكمة ظاهرة منضبطة من جملة ما يقصده الشارع فى أحكامه ولا خفاء فى أن وقوع اعتبار الشارع إياها وعدم اعتبار المظان الحالية عنها فرع وجودها ، وفرض الوجود ، لا يستلزم الوجود ، فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحسكمة ، وحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولاحضر الحمالين ، لأن مظنة الشيء لا يجب اطرادها بمعنى إذا وجدت وجدت الحكمة ، ولا انعكاسها بمعنى إذا انتفت انتفت الحكمة . وهدذا الجواب يفيد أن المسألة فرضية لا حقيقة لها ، بمعنى لو فرض وجود حكمة ظاهرة منضبطة هل يجوز التعليل بها .

وإذا انتهت المسألة إلى هذا الوضع ظهر ما فى أدلة النافى من منافاة لمذهبه بعد ما اتفق مع المجوزين على أن هذا الوصف الظاهر الذى هومظنة الحكمة لا يكون علة بذاته بل باعتبار اشتماله على الحكمة فهو تابع لها ، وأن المانع من جعلها علة هو خفاؤها أو اضطرابها ، فإذا فرض وزال المانع جاز التعليل بها ، وإنكاره حينتذ يكون مكابرة .

استدل المجوز مطلقا: بأنه وقع الاتفاق على جواز التعليل بالمظنات لالذاتها بلاجل تلك الحِلكم ، فإذا جاز التعليل بالتابع جاز التعليل بالمتبوع بلكانأولى. والجواب: أنه لا نزاع فى أن الوصف تابع ، ولكن السبب فى إناطة الحسكم بالأوصاف الظاهرة تبعاً للحكمة هو اضطراب الحسكمة أو خفاؤها ، وما دام هذا المسانع موجودا امتنع النعليل بها ، ولو كان مجرد التبعية مجوزا كما يدعى هذا المستدل لماكان هذاك حاجهة إلى إناطة الحسكم بالوصف الظاهر ، وهو غير المتفق عليه .

وأما المفصل فاستدل على جوازه بالظاهرة المنضبطة : بأنا أجمعنا علىأن الحكم إذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها ، أنه يصح التعليل به وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحسكم ، بل ما اشتمل عليه من الحسكمة الحفية ؛ فاذا كانت الحسكمة وهي المقصودة من شرع الحسكم مساوية للوصف في الظهور والانضباط ، كانت أولى بالتعليل بها .

وأورد على هذا بأن الجواز فرع إمكان ذلك، وهو غير مسلم؛ لأن الحسكمة راجعة إلى الحاجات بما تخنى وتزيد والحاجات بما تخنى وتزيد وتنقص، فلا تكون ظاهرة ولا منضبطة. وإن سلبنا إمكان ذلك نادرا غير أنه يلزم من التوسل إلى معرفتها فى آحاد الصور نوع عسر وحرج، ولا يلزم ذلك فى معرفة الصوابط الجلية لانه يكنى فيها احتمال اشتمالها على الحسكم فى الغالب، والحرج مدفوع عنا بقوله تعالى « وما جعل عليكم فى الدين من حرج ، . . .

والجواب: أن هذا مفروض فيما إذا كانت ظاهرة منضبطة، وحينئذ تكون مساوية للضوابط الظاهرة.

واستدل على المنع فيما إذا كانت خفية أو مضطربة : بأنها فى هذه الحالة لا يمكن الوقوف على الفدر الذى هو مناط الحـكم حتى يملل به، وفى مثل هذا يرد الشارع الناس إلى المظان دفعا للحرج والعسر عنهم والتجهيل فى الاحكام .

وبأنه لو جاز بها على هذه الحالة لما لجأ الشارع إلى الضوابط الظاهرة، واللازم باطل: ولآن البحث عنها حينئذ مما يفضى إلى الحرج وهو مدفوع عنهم. وقد أطال الآمدى في الاعتراض والجواب بما لا يخرج عن المناقشات في الادلة السابقة.

ومن هذه المناقشات يتبين لنا رجحان مذهب المفصلين.

وقد كان يكنى الباحث في مسائل الاصول بوضعهـا الموجود في النكتب

الوقوف عند هذا القدر، وهو سرد المذاهب والاستدلال عليها، ومناقشة الادلة والترجيح بينها، واختيار المذهب الراجح فى نظره بعد سلامة أدلته.

غير أن فى المسألة شيئًا يلفت النظر، وهو أن الفوم اتفقو وهم سارُون فى طريق الاستدلال على أن تعليلا كهذا لم يقع فى الشرع، وأن الكلام فرض. فرضا، يعنى لم فرض وجود حكمة منضبطة ظاهرة هل يجوز التـلميل بهـــا؟

وليت شعرى كيف تفرض هذه المدألة وكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فيهما كثير من هذا النوع ؟ 1 ألا ترى قوله تعالى فى تعليل تقسيم النيه : كيلا يكون دُولة بين الاغنياء منكم ، وفى نكاح رسول الله لزينب « الحكى لا يكون على المؤمنين حرج ، وفى تحريم الخر « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخر والميسر ، الآية . وفى النهى عن سب آلهة المشركين : ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عد واعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم ، وفى أخيذ الزكاة منهم : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ، وما شابه ذلك .

وهل هذا إلا تعليل بما فى الشيء الذي حرمه من مفسدة ، وبما فى المباح والمشروع من منفعة لمن تأمل الآيات ؟ . وفى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم ، ، « أخشى أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه » ، « إنك إن فعلت ذلك نفهت نفسك وهجمت عينك » ، « لو لا أن يتتابع السكران والغيران » ، « لو لا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيت البيت على قواعد إبراهيم ، وقوله لمن جاءه بكل ماله متصدقا به بعد أن رده عليه : « ينطلق أحدكم فينخلع من ماله ثم يصير عيالا على الناس » ، « انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكا » .

فهذه الاحاديث وقع فيها التعايل بما فى الشيء من نفع أو ضرر الذى هـو معنى الحكمة ؛ فقد جعل ما فى الجمع بين المرأة وعمتها من مفسدة قطيعة الرحم على المنافقين من مفسدة نفور الناس عن الاسلام علة لعـدم إباحة قتلهم، وما يترتب على مواصلة الصـوم والمهادة ،ن الضعف علة

للنهى عن المواصلة ، وما يترتب على رد البيت الى قواعده الآصلية من معسدة نفورهم علة للامتناع عن فعله ، وما يـترتب على التصدق بكل المال من مفسدة الفقر وسؤال الناس علة لامتناعه عن قبوله وعدم تجويزه ، وما يترتب على النظر المخطوبة من مصلحة التأليف بين الزوجين علة لإماحة النظر .

فإن أراد هؤلاء بعدم الوقوع أنه لم يرد عن الشارع تعليل للاحكام بالحكمة فالواقع يتكذبه ، وإن أرادوا أمرا وراء هذا فما هو حتى نتىكلم معهم فيه ؟ لعلهم يقولون: ليس مرادنا منع مجرد التعليل بالحكمة حتى يعـترض علينا بمـا ورد في الآيات والاحاديث ، بل أردنا منع التعليل على وجه تكونِ الحكمة فيه أمارة يعرف بها مواضع الحكم، كما جعل الأسباب الظاهرة أمارات على أحكامها المرتبطة بها كالسفر لإباحة القصر ، والقتل لوجوب القصاص ، والزنا لوجوب الجـلد . وبعبارة أوضح: إن كلامنا في علة القياس التي يعدَّى بها الاحكام من محال النصويص الى غيرها ، وهذا نوع من العلل مغاير لما جاء في تلك النصوص فانه على التشريع ؛ فمثلاً أن الله قسم النيء ولم يـتركه موكولا إليهم لما في الـترك من مفسدة وهي تداول الاغنياء له وحرمان الفقراء منه ؛ وحرم الخر لمنا في شربها من إيقاع العداوة والبغضاء بين الناس . . . الخ . وأمر باعداد العدة لاجل إرهاب الكفار ، ونهى عنسب آلهة المشركين لما يؤدي إليه منالتوسل الى سب المولى جل وعلا. والرسول صلى الله عليه وسلم حرم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتُها لما فيه من مفسدة قطيعة الرحم ، ونهى ابن عمرو عن مواصلة العبادة لمــا يترتب عليها من مفسدة الضعف الشديد الخ؛ وهذه العلل لم يرد الشايع تعدية الاحكام بها، بل أراد بيان حكمته في تشريع أحكامها ،كي يسارع الناس الي الامتثال إذا علموا ما فيها من جلب مصالحهم ودفع المفاسد عنهم . وقد صرح الجصاص في أصوله بالتغاير بين النوعين ، وتقدمت عبارته في المسألة السابقة .

وما إن وصلت الى هذا الحد، وعرفت أن القوم اصطلحوا على معتى للعلة، وأن نزاعهم وفع فيه لا فى غيره، كدت أو من بكلامهم وأصدق بحقيقه استقرائهم، وأجزم بأن المسألة مفروضة، لولا ماوجدته فى بحوثهم بما يخالف ذلك. وجدتهم فى مسلك الص على العلة يمثلون بهذه الآيات و تلك الاحاديث وغيرها، ويفصلون أنواع النص على العلة الى صريح وإياء وقاطع وظاهر، ويخلصون من هذا

كاه الى أن ورود الحكم بهذه الصفة يفيد صراحة أو إيماء أن المذكور عـلة للحكم، فعاودنى الشك مرة أخرى.

فإن قال قائل: إن ما ذكروه فى ذلك الموضع لا يرد نقضا عليهم لأنهم قالوه على سبيل المنال توضيحاً للقاعدة وبيانا لمنا يفهم منه التعليل فى كلام الشارع فقط ، لا أنهم أرادوا به الحبكم على كل ما ورد فى كلام الشارع بأنه علة يعتدى بها الاحكام ، وإلا ففيه كثير من العلل القاصرة التى لا تتعدى مواضعها \_ أجبناه بأننا لا ندعى ذلك فى كل ما علل به ، بل تقول: إن الدكل صالح للتعليل وصفا كان المنذكور أو حكمة ، والامر فى التعدية مرقوف على إمكانها بوجود العلة فى محل الحر غير ما نصعليه وعدم المانع منذلك ، لا فرق بين نوع ونوع ، واصطلاحهم فى العلة لا يعفيهم من ذلك .

ولو جاريناهم فى قصر التعدية على الأوصاف لمسا نفعهم ذلك فيما يريدون ، لانا وجدنا الأوصاف التى قالوا عنها إنها علل ، ليس فيها تعدية ، بل الحكم فى جميع المحال ثابت بمنطوق النص ولاحاجة الى القياس ؛ فثلا آيات القتل والسرقة والزنا رتب الشارع الحكم فيها على ذلك الوصف متى وجد . والعربي الذي نول القرآن بلغته يفهم منها عموم الحكم لجميع الأفراد المنطوية تحت ذلك المفهوم وإن لم يعرف القياس والتعدية ، فأين العلة المتعدية ؟ ومسألة السفر والقصر فيه التي جعلها مانعو التعليل بالحكمة متكاً لهم في الذهاب الى الأوصاف وإهدار الحكم، ليس فيها تعدية ، ولم يجن المتكلمون فيها بعد طول الجدال فائدة ، فلا عدى الحكم الى غير المسافر ، ولا ممنع الملك المرفه .

هـذا وقد قرر العلماء أن مـائل العبادات لا دخل للتعايل فيها، ولا اعتبار للمناسبة في أحكامها، حتى إذا وجـــد في بعضها ما يظن فيه المناسبة قالوا: إنه معدول به عن سنن القياس، ومثله لا يقاس عليه.

ولو رجعنا بهؤلاء الأصوليين الى كتبهم فى الفروع، لوجدناهم خالفوا هذا المتفق عليه هنا . وجدناهم يعللون فى مسائل كشيرة بالضيق والحرج والمشقة والحاجة والمصلحة . وهل هذه العلل إلا من نوع الحكمة التى لدعوا عدم وقوع التعليل بها؟.

فإن عادوا مرة أخرى وقالوا إننا نسمى ما ورد في القرآن والسنة تعليلا ، ونعترف بأن المذكور مع الحكم علة له ، وأن ورود النص بهــذه الصفة يفيد التعليل بأى نوع وصفا كان أو حُكمة؛ ولكننا نبحث عن طريقة تعليل المجتهد للاحكام لأجل القياس وكيفية استنباطه لها ، والمجتهد بهذا الاعتبار لا مكنه إدارة الحكم على المصالح والمفاسـد لاختلاف درجاتها وخفائها ، بل لابد له من البحث عن أوصاف ظاهرة منضبطة فى نفسها تكون مظنة لتلك الحكم حتى ينضبط اجتهاده ويصح قياسه \_ قلمنا لهم : إن هذا مع ما فيه من الانتقال من موضوع البحث ، وهو دعوى عـدم وقوع التعليل بالحكمة ، لا يتفق ومسلك الأثمـة أهل الاجتهاد المطلق ؛ لأنا نعلم قطعا أن المجتهد في عصر الصحابة ومن بعدهم من الذين تقدموا على عصر الفقه التقديري حينها كانت تنزل به الحــادثة أو يسأل عنها، يبحث عن النص، فإن لم يجده اجتهد فيها مستندا الى روح التشريع ومقاصد الشريعة ، وما كان يلجأ الى هذه الصور والرسوم التي وضعها المتأخرون ، بلكان يزن الشيء في غير العبادات وما شاكلها بما يرتب عليه من نفع أو ضرر ، ثم يصدر حكمه تبعا لذلك. وما تقدم من تعليلاتهم شاهد صدق على ما نقول، حتى إنك تراهم إذا ما ورد النص خاصا بظاهره عللوه بذلك، ثم عدوا حكمه الى غير محلد.

ألا ترى موقف الصحابة رضى الله عنهم من حديث و لا تقطع الآيدى في السفر ، وهمو خاص بلفظه في النهى عن القطع ؛ علموه بما يترتب على القطع من مفسدة ، ليعم الحدود كلها ، فقالوا و لا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو ، أليس ذلك تعليلا بالحكمة ؟ أليس ذلك تعدية بعلة هي حكمة ؟

ألا ترى قول عمر رضى الله عنه لحذيفة و إنى أخاف أن يقتدى بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن ، وكنى بذلك فتنة لنساء المسلمين ، وقوله فى منع تقسيم أرض السواد لما فتحت ولولا أن أترك آخر الناس بيّانا ليسلم منشىء الخ ، . وقول عثمان فى تعليل إتمام صلاته فى السفر وولكنى إمام الناس فينظر الى الاعراب وأهل البادية أصلى ركعتين فيقولون هكذا فرضت ، . وقول ابن عبد الله ابن عمر فى شأن خروج النساء الى المساجد و والله لا نأذن لهن فيتخذنه د غلا ، .

وقول عروة فى قبول توبة المتلصص: , لو قبل ذلك منهم اجترموا عليه وكان فسادا كبيرا ، الى غير ذلك من التعليلات وكالها حكمة .

وأما الأئمة في عصر الفقه التقديرى فقد كان لكل واحد منهم قواعد عامة أخذها من بحرع الأدلة؛ فرض المسائل وفصل لها أحكامها علىضو مده النمواعد وما فهمه من سر التشريم، ولم يمتنع هؤلاء من التعليل بما سهاه الاصوليون حكمة، وهي ما يتر تب على الفعل من مفسدة أو مصلحة، بل عللوا الاحكام المنصوصة بذلك.

وإليك شيئًا مما وقفت عليه من هذه التعليلات :

يقول أبو حنيفة رضى الله عنه: «إذا كان السبى () رجالا ونساء وأخرجوا الى دار الاسلام فأنى أكره أن يباعوا من أهل الحرب فيتقووا ، . فقد علل كراهة ميع السبى لأهل الحرب بما يترتب على البيع من مفسدة هي تقوية العدو المضرة بالمسلمين . وفي موضع آخر يقول () وإذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فعجزوا عن حمله ذبحوا الغنم وحرقوا المتاع وحرقوا لحوم الغنم كراهية أن ينتفع بذلك أهمل الشرك ، وهو ما يترتب على الترك من مفسدة .

وقال أبو يوسف: سئل أبو حنيفة رضى الله عنه . أيكره أن يؤدى الرجل الجزية من خراج الارض؟ فقال: لا؛ إنما الصغار خراج الاعناق، . فقد علل عدم كراهية ذلك بأنه لا يترتب عليه صغار ولا ذلة . وهـو إشارة لقول الله سبحانه . حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون . .

والإمام مالك رضى الله عنه أفتى الآمير حين أراد أن يرد البيت (٢) على قواعد ابراهيم و لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله ، . وهـذا كما ترى تعليل بما يترتب على الفعـل من مفسدة .

وروى أبو داود (<sup>1)</sup> بسند عن مالك عن نافع عن ابن عمر قال: رنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يسافر بالقرآن الى أرض العدو، قال مالك:

<sup>(</sup>۱) الرد على سير الأوزاعي ص ٦١ (٢) نفس المرجع صـ ٨٣

 <sup>(</sup>٣) الموافقات ح ٤ ص ١٩٧ (٤) السنن ح ٣ ص ٢٦

• أراه مخافة أن يناله العدو . . فقد علل نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم بما يترتب على الأمر من مفسدة .

وفي المرطأ قال يحي (١) قال مالك ، وإنما فرق بين القسامة في الدم والأيمان في الحقوق: أن الرجل إذا داين الرجل استثبت عليه في حقه ، وأن الرجل إذا أراد قتل الرجل لم يقتله في جماعة من الناس وإنما يلتمس الخلوة . قال : فلو لم تكن القسامة إلا فيا تنبت فيه البينة ولو عل فيها كما يعمل في الحقوق ، هلكت الدماء واجترأ الناس عليها إذا عرفوا القضاء فيها ، ولكن إنما جعلت الى ولاة المقتول يبدءون بها فيها ليكف الناس عن القتل ، وليحذر القاتل أن يؤخذ في مثل ذلك بقول المقتول ، . قال هذا بعد بيان مذهبه في القسامة من أنها تجب بأحد أمرين : قول المقتول : دمى عند فلان ، أو مجىء ولانه بلوث يدل على القاتل وإن لم يكن قاطعا . ولما كان هذا مخالفا للحديث المشهور ، البينة على المدعى واليمين على من أنكر ، ذكر الفرق وعلله بما قاله : «هلكت الدماء واجترأ الناس عليها ، وهو تعليل بما يترتب على الأمر من ، هلكت الدماء واجترأ الناس عليها ، وهو تعليل بما يترتب على الأمر من ، وإن أهمل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته ، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء لو رأوا في ذلك خفته على أهل العلم ورأوهم يعملون ذلك . . وهو تعليل بما يترتب على الأمر من مفسدة .

ويتمول فى تعليل عدم (٢) وجوب الصدقة على أهل الذمة والمجوس فى نخيلهم وكرومهم ومواشيهم : . لأن الصدقة إنما وضعت على المسلمين تطهيرا لهم ورداً على فقرائهم ، ووضعت الجزية على أهـل الكتاب صغارا لهم ، وهـو تعليل بالمصلحة ، وإشارة إلى ما صرح به القرآن .

وروى أشهب عن (<sup>1)</sup> مالك أنه قال لمن سأله عن التسعير : إذا سعر الإمام عليهم قدر ما يرى منشرائهم فلا بأس به ، ولكنى أخاف أن يقوموا من السوق.

<sup>(</sup>١) المنتق شرح الموطأ حـ ٧ صـ ٢٦

<sup>(</sup>٢) المنتق ج ٢ ص ٧٦

<sup>(</sup>۳) ۶۲ س ۱۷۱

<sup>11 -0 = (1)</sup> 

ويروى الباجى (١) عن ابن حبيب فى هذا أنه ينبغى للإمام أن يجمع وجوم أهـل السوق ويحضر غيرهم استظهاراعلى صدقهم ، نيساً لهم عن البيع والشراء والاسعار ويسعر بما فيه رضاهم ورضا العامة حتى لا يضر بالفرية بن ثم قال: م أما إذا سعر عليهم بما فيه إجحاف لهم ، ولا ربح فيه ، فإنه يؤدى إلى فساد الاسعار ، وإخفاء الاقوات ، وإتلاف أموال الناس ، .

ويروى عن الإمام (٢) في مسألة تضمين الصناع فيقول: « قال مالك في المدونة والموازية وغيرهما: وذلك لمصلحة الناس وإذ لا غنى للناس عنهم ، كما نهى عن تلقى السلع وبيع الحاضر للبادى للمصلحة. وبمشل ذلك ضمن الاكرياء الطعام خاصة للمصلحة. وما أدركت العلماء إلا وهم يضمنون الصناع.

وكذلك روى عنه (٢) رضى الله عنه وأنه أجاز الجهاد مع أمراء الجور ، وقال : لو ترك ذلك لكان ضررا على المسلمين ، . ومن هذا ما روى عنه من تعليل منع إمرار الماء في أرض الجار بما يترتب عليه من المفسدة . وسيأتى في فصل تبدل الاحكام بتبدل المصالح .

وهذا أبو يوسف (۱) فى رده على أبى حنيفة رضى الله عنه فى جعله للفرس مهما واحدا معللا ذلك بقوله: لا أفضل مهمية على رجل مسلم، يقول: وليس ذلك على وجه النفضيل ما كان ينيغى أن يكون للفرس سهم وللرجل سهم ، لانه قد سوى بهيمة برجل مسلم، إنما هذا على أن يكون عدة الرجل أكثر من عدة الآخر، وليرغب الناس فى ارتباط الخيل فى سبيل الله؛ ألا ترى أن سهم الفرس إنما يرد على صاحب الفرس فلا يكون للقرس دونه ، ؟ فقد علل بما يترتب على الحكم من مصلحة ، وهى ترغيب الناس فى تكثير العدة المقوية للمسلمين .

وفى موضع آخــر (٥) يقول معللا تصديق الرجل الثقة الامين في أن المــال

<sup>(</sup>۱) المنتق ج ه ص ۱۹

<sup>(</sup>٢) المنتقى جـ ٦ صـ ٧١

<sup>(</sup>٣) الموافقات ج ٢ ص ١٥

<sup>(</sup>٤) الخراج ص ١١

<sup>117-0 (0)</sup> 

الذى وجد مع اللصوص ماله . بأنه ربحاً لا يمكن الرجل البينة على متاع أو مال أنه له ، وهو فى نفسه ثقة ليس عن يدعى ما ليس له ، .

ويقول محمد بن الحسن (۱) و أماتلق السلع فكل أرض يضر بأهلها فليس ينبغى أن يفعل ذلك بها ، فإذا كثرت الآشياء بها حتى صار ذلك لا يضر بأهلها فلا بأس بذلك إن شاء الله ، . فقد علل المنع بالضرر وجواز ، بعدم الضرر ، فلم يأخذ النهى على عومه أو إطلاقه ، بل نظر لمقصود الشارع من نهيه فناط الحكم بالضرر وجعله على عرف به ، وهو من الحكمة المتنازع فيها .

ويشبه هذا التعليل ما قاله الامام الشافعي رضى الله عنه في رسالته (۱) عند الكلام على حديث ، نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل عن أن يخطب على خطبة أخيه ، قال: إن ذلك النهى ليس على إطلاقه بل في حالة خاصة وهي ما إذا أذنت في نكاح الاول ، وعبارته ، فنهى عن خطبة المرأة إذا كانت بهذه الحال ، وقد يكون أن ترجع عن أذنت في إنكاحه فلا ينكحها من رجعت له ، فيكون فساداً عليها وعلى خاطبها الذي أذنت في إنكاحه ، . فقد قصر النهى على هذه الحالة مبينا علة النهى ، وهي مفسدة ذلك الفعل .

وبعد: فتلك طائفة من تعليلات الآئمة رضى الله عنهم بالحكمة ، وإنما سقتها هنا رداً على هؤلاء الاصوليين المنكرين لجواز التعليل بها مطلقا، والذين أجازوه وفرضوا عدم وقوعه . وليس من غرضنا أن نثبت أنهم ما كانوا يعللون إلا بها ، ويتحرزون من التعليل بالاوصاف ، بل لنثبت أنهم عللوا بالامرين .

والذى يظهر لى — والله أعلم — أن منع هؤلاء التعليل بالحكمة لم يكن لانه لم يرد فى الشرع، أو أن الائمة لم يعللوا بها، بل ذلك فى المناظرة فقط، بعد أن عرفنا أن هذا العلم جاء وليد المناظرات بين أتباع الائمة، فحاولوا ضبط المذاهب وأقيستها بعلل شاملة ظاهرة ليست على غرار تعليلات الائمة .

يدلنا على ذلك أولا : ما قالوه فى بحث الاعتراضات. فنى التحرير وشرحه: و ثالثها كون الوصف خفيا كالرضا، ويجاب عنه بضبط الوصف بضابط ظاهر كالصيغة الدالة على الرضا، فيدور الحسكم عليها كصيغ العقود. ورابعها: كون

<sup>(</sup>۱) التعليق المعجد ص ٢٣٦ (٢) ص ٣٠٩

الوصف غير منضبط كالحسكم، وهى الامر الباعث من المقاصد والمصالح، وهى ما يكون لذة أو وسيلتها كالحرج فإن فى نفيه لذة ، والزجر فانه وسيلة للذة الدنيوية والاخروية ، لانها مراتب مختلفة ولا يمكن الوقوف على حقيقة المراد . وجوابه بإبداء الضابط بنفسه أى بأظهار المراد بهما وهو ما يطلق عليه المشقة والمضرة عرفا ، أو أن الوصف فيط بمنضبط كالسفر فيط حصول المشقة به ، والحد المحدود هرعا فيط القدر المعتبر فى حصول الزجر به .

وثانياً: ما صرح به بعض الفقهاء فى بعض الاحكام من أن العلل الحقيقية لها هى الحسكم ولكن ترك أصحاب المذاهب التعليل بها خوفا من نقض يرد عليهم بفرع من فروع المذهب كما نبه علىذلك ابن الهمام فى علة الربا، وقد تقدمت عبارته.

وثالثاً: تصريح جمهرتهم بأن الوصف صابط للعلة لا نفس العلة، ومحاولتهم صبط هذا الصابط بصوابط عامة . ويظهر ذلك واضحا فى تقسيمهم الوصف الى طردى وشبهى ومناسب ، والآخير الى أقسام كثيرة من نواح متعددة . وسيأتى ذلك ، إن شاء الله .

#### خاتمة الفصيل

فى المتمارنة بين الطريقتين : طريقة الصحابة ومن بعدهم ، وطريقة الاصوليين ، وهل بينهما تخالف فى الواقع ؟

ظهر مما تقدم أن الطريقة الأولى تعليل بالمصلحة ووزن للأمور بمما يترتب عليها من نفع أو ضرر ، وأن الآصوليين جاءوا بطريقة أخرى. وإنه ليخيل للناظر في أصولهم واتفاقهم على التعليل بالاوصاف مع اختسلافهم في التعليل بالحسكم والمصالح وفرضهم السكلام فيه فرضا ، أن الطريقتين على طرفى نقيض .

ولكن هذا الظن على إطلاقه لا يتفق والحقيقة الواقعة . وعلى مريد المقارنة أن يفرد كل مذهب بالنظر جامعا له أطرافه غير مهمل الظروف التي أحاطت بكل طائفة حتى ذهبت الى ما نقل لنا عنهم . ونحن إزاه هذه القضية برى أصحاب الطريقة الثانية انقسموا إلى قسمين : فريق اعترف بتعليل أحكام الله بالحسكم والمصالح بجوزا ذلك في الفروع ، وهم أصحاب التعريف بالموجب أو الباعث أو المؤثر ، ولكنهم نقلوا التعليل الى الأوصاف رغبة في ضبط العلل بما هو ظاهر منضبط ، وليتحد موضع النزاع بينهم وبين أصحاب المعرق ، ولو في الصورة .

وطريقة هؤلاء لا تخالف طريقة السلف في الواقع، لأن مدار التعليل على الحكم والمصالح، وهي العلل الحقيقية عنده، كما صرحوا بذلك في كتبهم وشروطهم في العلة . ومخالفتهم في الضبط بالأوصاف لا تؤثر حيث اضطروا لها اضطرارا . فإن الصحابة رضى الله عنهم لم يريدوا بتعليل الاحكام تأليف قواعد يسيرون عليها في الاجتهاد، كما أنهم لم يختلفوا في هذا الاصل اختلاف من بعدهم، بل كان غرضهم الاول هو استنباط أحكام ماجد من الحوادث، فلا عليهم إذا أن يقدروا كل حادثة بظروفها، وينظروا إلى كل مصلحة بخصوصها. وقد وهبهم الله سبحانه من نور البصيرة ما مهدمهم إلى الصواب غالباً.

وأما هؤلا. فوجدوا الفروع بأحكامها منقولة عن أثمتهم مجردة من العلل . والمناظرات تدوربينهم فى كل حين وكل يبغى نصرة رأى أمامه الذى قلده فعللوا ، وكان قصدهم ضبط القواعد وتأصيل الاصول ليخرجوا أحكام الحوادث ما ظهر منها ؛ وما لم يظهر فرضوه فرضا ووضعوا له أحكاما على ضوء هذه القواعد . ومعلوم أن المصالح لا يمكن ضبطها بذاتها على وجه التحديد حتى تصلح لهذا الغرض، كما لا يمكن اعتباركل ما يظن أنه مصلحة . والمصالح التى اعتبرها الصحابة رضى الله عنهم لم يضبطوها ، والرواة تركوها كذلك من غير ضبط . من أجل هذا لجأ الاصوليون إلى الضبط بالاوصاف وهي صالحة له . والحلل الذي يتطرق إليها أهون بما يدخل غيرها في نظرهم . ذلك عذر هؤلاء عندى في تلك المخالفة الصورية .

وأما أصحاب المعرف النافون لتعليل أحكام الله ، فإذا جمعنا لهم أطراف مذهبهم في على الحكلام والاصول من أنهم نفوا علل التشريع في علم الحكلام واصطلحوا على معنى آخر للعلة في الاصول وهي المعرف ، ومنعوا التعليل بالحمكم ومن صرح منهم بجواز التعليل بها فسروا مراده بما يدخل في دائرة الاوصاف غدا مذهبهم مخالفا لطريقة السلف . وأما إذا أبقينا الحكمة على ظاهرها من أنها ما يترتب على الفعل من مصلحة أو مفسدة ، قربت طريقتهم إلى حد ما من تلك الطريقة السابقة .

بقى أن يقال إن الصحابة رضى الله عنهم عللوا بالمصالح ابتداء من غير تقييد بأصل مدين يردون إليه الحوادث، وهؤلاء عنه واعتاية تامة بالبحث عن الاصول المحينة، بل كانوا يبحثون عن علل تلك الاصول لاجل القياس عليها ما وقع وما لم يقع. وشتان ما بين الامرين 1.

يقول إمام الحرمين في برهانه في بحث الاستدلال: « إن من سبر أحوال الصحابة رضى الله عنهم ، وهم القدوة والاسوة فى النظر ، لم ير لواحد منهم فى بحالس الاستشوار تمبيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه ، ولكنهم يخوضون فى وجوه الرأى من غير التفات الى الاصول كانت أو لم تكن ، . . وفى بحث تعليل الحسكم الواحد (١) بعلتين يقول ردا على من يدعى أن الصحابة ما كاثوا يعللون بأكثر من علة واحدة ولو ثبت ذلك لنقل عنهم : « هذا لا حاصل له ،

<sup>· 174~ (1)</sup> 

فإن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين من نظار الزمان فى تعيين أصل، والاعتناء بالاستنباط منه، وتكلف تحرير على الرسم المعروف المألوف فى قبيله، وإنما كانوا يرسلون الاحكام وبعلقونها فى مجالس الاستشوار بالمصالح البكلية، اه.

والجواب: أن هذا شيء آخر غير ما نحن فيه الآن ، حبث الكلام فى نفس التعليل والشيء المعلل به ، بصرف النظر عن كونه قياساً أو غير قياس. وإن كان هذا لا يمنعنا من الناس العذر لهم فى هذه المخالفة ، فنقول :

إن مسلك الصحابة فى هذا هو المسلك الحق الذى يسير بالشريعة نحو غايتها المحمودة، الى حيث تسير بالناس وحوادثهم الى ما فيه سعادتهم، الى حيث تساير المدنيات المتجددة فى كل حين . وطريتهم طريقة واقعية بعيدة عن الفرض والتقدير، لما لم يكن هناك طعن فى الاجتهاد واستعال الرأى، إلا ما كان من معارضة أحيانا فى بعض الآراء الجزئية .

فلما مضى زمن هؤلاء الاعلام ، وشاء الله انقسام العلماء الى فريقين : أهل رأى ، وأهل حديث ، حسب البيئة التى عاشوا فيها ، والمدرسة التى تخرجوا منها طمن أهل الحديث على أهمل الرأى بأنهم يشرعون بالهوى ويتركون النصوص ، وأخذوا فى محاربتهم والتشنيع عليهم فى كل مكان ؛ فأخذ الآخرون بدورهم فى الدفاع عن أنفسهم ولكن من غير جدوى فى إقناع الخصوم ، إلى أن جاء الإمام الشافعى رضى الله عه وقام بنصرة الحديث وأهله ، فلما أنسوا به وأنصتوا لمكلامه ، أخذ فى تقريب وجهة النظر بين الفريقين ، واعترف بالرأى ولكن فى دائرة محدودة ، دائرة التياس فقط ، كما قال المؤرخون للتشريع .

بعدد ذلك تبعه العلماء فى تقوية هدا النوع من الرأى ، ووحدوا الصفوف للدفاع عنه ، وكرسوا جهودهم عليه ، فردواكثيرا من الشبه الواردة من المخالفين المذكرين له ، وأرجعوا كثيرا من وجوه الرأى والاجتهاد إليه .

ثم وسعوا دائرته حتى غدا ملاك بحثهم، وبجال مناظراتهم، وموضع القوة والضعف في مذاهبهم؛ هذا مع قولهم بالفقه التقديرى، وهو ميدان واسع لا يسد

حاجته إلا قياس متشعب الاطراف ، قياس بالمناسب وغير المناسب ، من الشبهى و الطردى .

هذا - في نظرى - هو سر عناية الاصوليين بالرد الى أصل معين في تعليلهم . فعلوا ذلك ليدفعوا عن أنفسهم تهمة التشريع بالهوى أولاً ، وليوفروا على ذلك الفقه التقديرى أحكامه ثانيا ، وليأمنوا الخطأ فى الاستنباط والتخريج ثالثا . كما قال إمام الحرمين (() ، إنه لم يصح عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ضبط المصالح التي تنتهض عللا للاحكام ، ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للناظر وذى رأى ، فسالك الضبط النظر في مواقع الاحكام مع البحث عن معانيها ، فإذا لاحت وسلمت تبين أنه معنى متلق من أصول الشريعة وليس حائدا عن المآخذ المضبوطة ؛ فهذا هو المسلك الحق في درك وقوع المعنى في ضبط الشرع ؛ ولهذا رد الحذاق إلى أصل معين ، فإن صاحبه (()) يأمن وقوعه في مصلحة لا يناط حكم الشارع بمثلها ، ا ه ومع كل هذه الاعذار فانا لا نزال ننكر بعض ما فعله الاصوليون وهو الاسترسال وراء بحسرد الشبه ولو بعيدا ، محرمون به ما فعله الاصوليون وهو الاسترسال وراء بحسرد الشبه ولو بعيدا ، محرمون به ما قعله الاسريعة من جراء التعمق في القياس في الباب الثالث عند الكلام على اعتبار المصلحة في التشريع .

<sup>(</sup>۱) الرهان ص ۲۲۳.

 <sup>(</sup>٢) فى النسخة التى وقفنا عليها زيادة د لا ، قبل بأمن . وإظاهر أنها زيادة من الناسخ لانها تخبل بالمعنى . والله أعلم .



#### الفصل الثالث

### فى بحث بعض الشروط التي شرطها علماء الأصول للعلة

شرط الأصوليون العلة شروطا تنوعت حسب اختلاف المذاهب . كثرت هذه الشروط وتعددت حتى زادت على الثلاثين . عد منها صاحب إرشاد الفعول ثمانية وعشرين . وإذا فتش القارى فى كتب الاصول على اختلاف ألوانها وقف على أكثر من هذا إشارة أو استنباطا ؛ وكل ذلك لا يعنينا الآن لانه شى تبع الجدل والدفاع عن المذاهب . والذى نريده هنا هو بيان قيمة هدنه الشروط من الناحية العملية فى فقه أصحابها ، ومدى قربها أو بعدها من الفروع التى منها استمدت . لذلك رأيت قصر الحديث على بعصها لتكون أنموذجا لمن أراد البحث فى أمثالها ، عاقدا لـكل شرط محنا خاصا .

# البحث الاول

فی اشتراط کونهـا منصوصة وفیه مسألتارـــ

### المسألة الاولى في بيان أصل الاشتراط:

شرط قوم فى العلة أن تكون منصوصة . ومفهوم هذا الشرط عدم جواز التعليـل بالمستنبطة . ذهب إلى ذلك جمهور الظاهرية والشيعة (') الإمامية . وذهب غير هؤلاء من القائلين بالقياس إلى جواز التعليـل بهما لا فرق بين مستنبطة ومنصوصة ، ولا أثر للنص على العلة عندهم إلا فى الترجيح عند التعارض فقط . أيد الشارطون مدعاهم بأدلة نذكر منها ما يأتى :

قالوا أولا: لو تعبدنا بالعمل بهذا النوع لوجدت الدلالة عليه ، لكن الدلالة مفقودة ، فالعمل به غير جائز . أما الملازمة فلأن التكليف يستدعى وجود دلالة

<sup>(</sup>١) نص على ذلك الطباطبائي في مفاتيح الأصول ، فبعد أن حكى عن بعضهم القول بالمستنبطة حكى رجوعه ونقل حكابة إجماعهم عن غير واحد من علمائهم .

وإلا لكان التكليف به من دون دلالة عليه تكليفا بما لا سبيل إلى العلم به وهو تكليف بالمحال. وأما بطلان اللازم فبالاستقراء

وثانيا: بأن العمل بمدا النوع يستلزم الاختلاف لاستناده إلى الأمارات المختلفة، والاختلاف منهى عنه لقول الله تعالى « ولا تنازعوا ، الآية .

وثالثا: بأن القياس مجرد شبه ، وما من فرع إلا ويشبه أصلين متضادين في الحكم ، وذلك يقتضى ثبونهما فيه ، وهو محال ، فلا بد من مرجح يرجح أحد الشبهين أو الاشباه وليس هنا غير النص ، فلزم أن تكون العلة منصوصة .

تلك هي أدلة الشارطين. ومن تأملها وجدها شبهاً لاتقوى على إثبات دعواهم. وذلك لآن المستند الأول لجميع القائلين بالعلل هو عمل الصحابة رضوان الله عليهم، والمتتبع لتعليلاتهم يجدهم عللوا بالمستنبطة كما عللوا بالمنصوصة.

واذا ضممنا الى ذلك ما صح من أدلة القياس الآخرى العامة التى لا تخص نوعا دون نوع ، وأن الشارع الذى أباح لهم العمل بالاجتهاد لم يقيدهم بالوقوف عند منصوص العلة ، أنتج لا محالة جواز العمل بالعلل تمطلقا ، وأن قصر الجواز على نوع دون نوع قصور فى فهم الشريعة . ولو كان ذلك القصد مرادا المشارع لإشار اليه ولو إشارة خفية . فقول المستدل بعدد ذلك : إن القياس مجرد شبه ، لا يضير القائل بالعلة المستنطة فى شىء ، لا نه لا يعمل بكل شبه بل بالشبه الراجح ، واذا تساوت الآشباه توقف أو تخبر ؛ ولا يعمل بحميعها حتى يلزم المحذور وهو العمل بالمتناقض . وقوله : إنه يستلزم الاختلاف وهو منهى عنه ، لا يفيد ، لا نه ليس كل اختلاف منهيا عنه ، بل الاختلاف المؤدى إلى التنازع و تفرق الدكلمة كما هو صريح الآية التى استندوا اليها ، ولم يقل أحد إن الاختلاف فى الاجتهاد والفهم من هذا القبيل ، وإلا لزم مثله فى الاختلاف فى فهم الصوص عند تعارضها . فما هو جو ابها عن هو جو ابنا عن هذا . على أن أصحاب القياس رسموا للعلة طرقا يعرف بها صحيحها من زا نفها ، وهو حد من هذا الاختلاف ومنع من العمل بكل شبه . وبعد هذا لا يرد قولهم إنه عمل بما فقدت الدلالة عليه ؛ لانهم إن أرادوا الدلالة النوعية فمنوع وبعد هذا لا يرد قولهم إنه عمل بما فقدت الدلالة عليه ؛ لانهم إن أرادوا الدلالة النوعية فمنوع وبعد هذا لا يرد قولهم إنه عمل بما فقدت الدلالة عليه ؛ لانهم إن أرادوا الدلالة النوعية فمنوع وبعد هنوع على عافقدت الدلالة عليه ؛ لانهم إن أرادوا الدلالة النوعية فمنوع الشخصية على كل علة مستنبطة فحسل هو يفيدهم ، وإن أرادوا الدلالة النوعية فمنوع

بعد ما ثبت من عمل الصحابة ومر. بعدهم بها . وإلى هنا ظهر ضعف القول والاشتراط ، ورجحان مقابله ، وهو الذي نختاره

#### المسألة الثانية

في بيان ما يستفاد به التنصيص على العلة من كلام الشارع وتقسيم القياسيين له

تكلم الأصوليون على النص من ناحية أنه طريق من طرق إثبات العملة بصرف النظر عن كونه شرطا أو غمير شرط مختلفين فى المراد منه . ففريق عرفه بأنه : ما دل على العملة من الكتاب والسنة بالوضع ، أعم من الوضع الحقيق والمجازى . وهؤلاء جعلوا الإيماء وسطا بين النص والاحتباط . وفريق آخريقول : المراد بالنص ما دل على العلة من الكتاب والسنة ولو التزاما ، فأدخلوا الإيماء فيه . وحينة يكون مقابلا للاستنباط .

والاقسام المتصورة هنـا باعتبار الوضع خمـة :

الاول: ما وضع للتعليل حقيقة ولم يستعمل فى غيره لا حقيقة ولا مجازا. والثانى : ما وضع للتعليل حقيقة واستعمل فى غيره حقيقة .

والثالث : ما وضع له حقيقة واستعمل في غيره مجازا .

والرابع: ما وضع الهير التعليل واستعمل فيه مجازا .

والخامس: ماوضع لغير التعليل ولم يستعمل فيه مجازا ولكنه دل عليه التزاما.

هذه الأقسام جمعها الفريق الثانى تحت عنوان النص، وقسموه إلى صريح وهو الاقسام الاربعة الأولى، ولم يماء وهو القسم الخامس. والفريق الأولى قصر النص على الاربعة الأولى، وقسموه الى قاطع () وهو القسم الأولى، والى ظاهر وهو الاقسام الثلاثه والثانى والثالث والرابع، وجعل القسم الخامس مقابلا النص، وسموه إيماء. واتفق الكل في الإيماء على أن اللفظ استعمل في الموضوع له ولزمه التعليل لزوما عرفيا بالقرينة . كما اتفقوا على اشتراط وجود قرينة تجعل اللفظ ظاهرا في التعليل في الحالات الثانية والثالثة والرابعة. وسواء جمعوا هذه

<sup>(</sup>۱) مرادهم من القاطع مالا يحتمل غير التعليل حيث لم يوضع لمعنى آخركا لم يسبق استعاله فى معنى آخر على سبيل الجاز . وليس مرادهم منه مالا يحتمل عقلا غير التعليل بحيث لايجوز العقل معنى آخر له غيره حتى يعترض عليهم بأن هذا لا يصح فى دلالات الالفاظ مع قيام الاحتالات العشرة .

الاقسام تحت النص أولا ، فهم متفقون على أن القسم الخامس الذى يدل بالالتزام أيساء ، وأنه مغاير للاستنباط ، وكونه يسمى نصا أولا ، لا أثر له فى الاختلاف ، بل هو أمر تابع للاصطلاح ، ولا مشاحة فيه ، كما قالوا .

وفائدة هذا التقسيم تظهر أو لا عند النعارض، فيقدم القياس الذي صرح بعلته على ما علته موماً إليها كما صرح بذلك الاصوليون في بحث ما يترجح به الاقيسة المتعارضة . وثافيا : في اعتقاد التعليل كما قال الآهدي (۱) بعد أن ساق أمثلة النص الصريح : « فهذه الصيغ الصريحة في التعليل عند ورودها بجب اعتقاد التعليل، إلا أن يدل الدليل على أنها لم يقصد بها التعليل، فيكون بجازا فيما قصد بها ، ومفهوم هذا أن غير الصريح لا يعتقد التعليل فيه بمجرد الورود إلا إذا دل الدليل على ذلك ، وهذه كما ترى ليست من الفوائد التي تقصد في هذا المقام، المليل على ذلك ، وهذه كما ترى ليست من الفوائد التي تقصد في هذا المقام، بل المقصود هو الفائدة العملية ، اللهم إلا إذا أراد الاعتقاد لا لجل العمل .

وثالثا: في دفع توهم من يتسوهم أن النص قاصر على التصريح بالعلة فقط فيستنبط علة تخالف العلة المومأ اليها بحجة أن الكل داخل في الاستنباط ، فإذا ما علم المعلل أن العلل المنصوصة تختلف باختلاف النصوص صراحة وإيماء وأنها مقدمة على المستنبطة ، وقف عند النصوص ما دام يحده ولا يعارضه بما يصل اليه اجتهاده . هذا بالنسبة لمن اعترف بالعلل المستنبطة ، وأما بالنسبة لمن ردها وشرط في العلة أن تكون منصوصة فهي إلزامه بأنواع من العلل كثيرة عما يدخل تحت عنوان النص . وهذا سر توسع بعضهم في الإيماء حتى خيل لاناظر فيه أنه لا يوجد علة مستنبطة إلا نادرا . وسيأتي بيان هذا .

وقبل أن نذكر هذه الانواع وأمثلتها ينبغى التنبيه على أن السكلام فى تعليل الاحكام التى تعدى الى غير محالها، وأنه فى علل ثبتت بنص الشارع: قرآن أو سنة، لا غير ذلك من النصوص، ليعلم مسدى توسعهم فى هذا الباب، حتى ذكروا أمثلة لتعليل الافعال، وأخرى لم تصدر عن الشارع ولا يتوهم صدورها منه، وما ذاك إلا لتكثير السكلام وزيادة الاقسام المفروضة. واليك بيان هذه الاقسام:

<sup>(</sup>١) الأحكام ج ٣ ص ٢٨

## أنواع الصريح

#### القاطع منه على رأى بعضهم

١ ـــ يقول الزركشي في البحر (١) المحيط: , إن أقوى أنواعه التصريح بلفظة
 ١ لحكمة . قال : وقد أهمله الاصوليون . ومثاله , حكمة بالغة ,

ونحن لا نرى وجها لذكر هذه الآية فى أمثلة التعليل؛ لأن الكلام فيها بعيد عن التعليل حيث يخاطب الله سبحانه رسوله الكريم بقوله ، ولقد جاءهم من الانباء ما فيه مزدجر ، يعنى ولقد جاء هؤلاء المعاندين من أنباء القرون الحالية أو أنباء الآخرة ما فيه مزدجر لهم . ثم وصف ذلك بأنه حكمة بلغت غايتها لا خلل فيها . ثم رتب على مجىء الحكمة البالغة مع كونه مظنة للإغناء عدم الإغناء ، فما تغنى النذر ، وما هنا نافية أو استفهام إنكارى . يعنى مع كون هذه الحكمة البالغة مظنة لإغناء المنذرين، لم تغنهم ، لأن القلوب طبع عليها فأصبح الإنذار لا يفيد .

والخلاصة: أن الآية لا حكم فيها حتى يعلل بلفظ الحكمة، كما أن وضع لفظة الحكمة هنا لا يشعر بالتعليل. ولعله لما وجد الاصوليين يذكرون من ألفاظ التعليل: لعلة كذا، ولسبب كذا، ولموجب كذا، ولمؤثر كذا الخ من الاسماء التي أطلقوها على العلة، ووجد لفظة الحكمة تطلق عليها كذلك، أو أنها نوع من العلة التي تكاموا عليها ـ قال ما قال. لكن ذلك إذا وردت مع الحكم على هيئة التعليل: ولحكمة كذا، فان أحدا لا ينازع في أنها قاطعة في التعليل إذا وردت بهذا الشكل ولم يرد أنها في الآية الكريمة تفيد التعليل.

٧ — لعلة كذا — ٧ — لسبب كذا وموجب كذا ومؤثر كذا . ولم يذكر الأصوليون لها أمثلة لعدم وجـــدانهم ذلك في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . وهم يفرضون هذا فظراً لذات الألفاظ ونما تدل عليه من المعنى ، مغفلين أنهم يبحثون عن ألفاظ التعليل في كلام الشارع . ولذلك لم يذكرها كثير من علماء الاصول . قال العطار في حواشي (٢) جمع الجوامع : مركهما ابن الحاجب لندرة وقوعهما في القرآن والسنة وإن كانا أصرح الاشياه .

<sup>(</sup>۱) نص عبلوته : الصريح أقسام أحدها التصريح بلفظة الحكمة كقوله تعالى «حكمة بالغة ، وهذا أهمله الأصوليون وهو أعلاها رتبة . ج ٣ دقم ١٤٠ من النسخة المخطوطة بالمكتبة الأزهرية .

<sup>· 179 - 7 - (</sup>T)

عن أجل، ولا جل. وهانان اللفظتان وردنا فى كلام الله وكلام رسوله معللا بهما أحكام ، من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل . . . الآية ، ، إنما جعل الاستئذان من أجل النظر ، « لأجل الدافة التى دفت عليكم » .

حــ كى (١) وإذن ،كى لا يكون دولة بين الاغنياء منكم ، ، إذن الاذقناك ضعف الحياة وضعف المهات ، ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر قال ، أينقص الرطب إذا جف ، ؟ فقيل : فعم ، فقال ، لا إذن ، .

## الظاهر من الصريح

1 — اللام ظاهرة ومقدرة نحو « أن كان ذا مال وبنين » أى لان كان ذا مال وبنين ، وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، « أقم الصلاة لدلوك الشمس ، فني الآية الأولى ينهى المولى رسوله بقوله لا تطع من هذه مثالبه لان كان متمولا متقويا بالبنين ، يعنى أن كونه صاحب مال وبنين لا يصلح سببا لطاعتك إياه . وفي الثانية : جعل فيها العبادة علة للخلق . وهما كما ترى ليس فيهما تعليل للأحكام . وفي الثالثة : وقع نزاع في صحة التمثيل بها ، فن مجوز له كالرازى والبيضاوى ، ومن مانع له كالقاضى معللا هذا المنع بأن دلوك الشمس لا مناسبة فيه لإقامة الصلاة بل اللام هنا لمجرد التوقيت . ورد الغزالي عليه بأنه لا بعد في أن يجعل الشارع الدلوك علامة للوجوب ، وقد قال الفقهام : الأوقات أسباب في أن يجعل الشارع الدلوك علامة للوجوب ، وقد قال الفقهام : الأوقات أسباب الظاهرة ، وهذا لا تظهر مناسبته وإن كان مناسبا في الواقع .

و إنما كانت اللام ظاهرة فى التعليل لأنها مشتركة بينه وبين غيره من المعانى كالعاقبة والملك والاختصاص وغيرها .

الباه. وضابطها أن يصلح مكانها لام التعليل، ومثالها ، فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ، . وكانت الباء ظاهرة لانها لم توضع

<sup>(</sup>۱) قال الزركشى: ورابعهاكى، كذا جعله الامام فى البرهان من الصريح، وخالفه الرازى، والأول أصوب كقوله تمالى دكى لا يكون دولة بين الأغنباء منكم، فعلل سبحانه قسمة النيء بين الأصناف بتداوله الأغنياء دون الفقراء، ا ه .

للتعليل وإنما وضعت للإلصاق. ولما كانت العلة تقتضى وجود المعلول حصل فيها معنى الإلصاق، فاستعمالها فى التعليل مجاز. وهذا وما قبله وإن احتمل غيره واكن القرينة صرفته عن هذا المرجوح الى الراجح، فصار ظاهرا فيه.

٣ — إن المكسورة ، نحو « إنها من الطوافين عليكم والطوافات ، وحديث المحرم الذي وقصته دابته « لاتقربوه طيباً فانه يبعث يوم القيامة ملبيا » والحديثان فيما تعليل أحكام . ولكن بعض الآصوليين مثل بالحديث الثاني لنوع من أنواع الإيماء مع تمثيله به لهذا النوع من النص الظاهر ، وهما متغايران إما بكون هذا نصا وذاك إيماء ، على اختلاف القولين فذا نصا وذاك إيماء ، أو بكون هذا صريحا وذاك إيماء ، على اختلاف القولين في الإيماء هل هو داخل في النص أو هو نوع آخر مقابل له . وفي هذا التشريك مافيه . ولما استشعر بعض الكاتبين بذلك قال : لا بعد فيا فعل . فالمثال فيه ناحيتان : ناحية تدل بالنص وهي إن المكسورة ، وناحية تدل بالإيماء وهي ترتيب الحمكم على الوصف بالفاء .

- ع \_ إذ، ومثاله: « وإذ اعتزلتموهم وما يصدون إلاالله فأووا إلىااكمف ،
  - حتى ، ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين » .
- لعل على رأى الكوفيين من النحاة ، فانهم قرروا أنها فى كلام الله للتعليل المحض مجردة عن معنى الترجى الاستحالته عليه تعالى . وأدثلتها كثيرة .
  - ٧ 🗕 على , لتـكبروا الله على ما هداكم ,
  - ٨ ــ فى « لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم »
  - ه ن « يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق ، أي ألاجلها .

تلك هي ألفاظ التعليل الصريح التي تؤخذ من بطون الكتب المختلفة . فمنهم من يذكر بعضها ويهمل الآخر . ومنهم من يزيد وينقص حسبا يظهر له . ولقد زاد بعضهم أدوات الشرط والجزاء نحو ، وإن كنتم جنباً فاطهروا ، ، فن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ، و ، إذا قتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ، و ، من أحيا أرضاً ميشة فهي له ، . وأنت ترى أن هذه المثل فيها الترتيب للحكم على الوصف بالفاء ، وهو نوع من أنواع الإيماء .



#### الإيماء

هو في اللغة : التنبيه والاشارة. وفي الاصطلاح : هو اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيدا . كما عرفه ابن الحاجب . أو هو ترتيب الحكم على الوصف، فيفهم لغة لا وضما أن الوصف علة الحكم من ذلك الترتيب، وإلا كان ذلك الترتيب مستبددا ، كما عرفه الكمال بن الهمام ، غير أنه قال : ولا يختص هذا الإيماء بكلام الشارع، إلا أن عدم كون الوصف علة في كلام الشارع أبعد . وعرفه صاحب المسلم بأنه: ما يدل على علية الوصف بتمرينة من القرائن. وكل ذلك صحيح ، لأنه ضابط لما يتحقق فيه الإيماء. غير أن تعريف ابن الحاجب والكمال منظور فيهما لجبة الدلالة ، وتعريف صاحب المسلم منظور فيه للدال الحقيقي . وذلك لأن اللفظ هو الدال على العلمية بواسطة شيء آخر هو القرينة ، وهي الاقتران بين الوصف والحكم على وجه خاص ، كنرتيب الحكم على الوصف بالفاء في كلام الله أو كلام الرسول أو كلام الراوى، أو ترتيبه عليه بغير الفاء. فمثلا قوله تعالى : والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ، رتب الشارع الحمكم الذى هو وجنوب القطم على الوصف الذي هو السرقة بالفاء . فنمو سبحانه الذي أوماً بإيراد اللفظ على هذه الحالة الى أن السرقة علة لوحوب القطع ، ويصح تسمية هـذا اللفظ إيماء لانه دل على العلية بوساطة الترتيب المذكور ، كما يصح تسمية هذا الاقتران بين الوصف والحكم على تلك الحالة إيماء، لأن اللفظ دل على العلية بواسطته ، أو لأنه عرف منه إيماء الشارع. والخطب سهل، والمسألة اصطلاح.

هـذا والمراد بالوصف والحـكم فى النعريف أعم من أن يكونا مذكورين أو مقدرين، لأن المقدر فى حكم المذكور، أو أحدهما مذكورا، والآخر مقدرا. فالأول نحو ، والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما، « لا يقضى القاضى و هـو غضبان ، . والثانى نحـو « ولا تقربوهن حتى يطهرن ، يعنى فإذا تطهرن فلا منع من قربانهن . والثالث نحو « ثمرة طيبة وماء طهور ، فالوصف مذكور والحكم

مقدر ، يعنى فالمساء باق على طهوريته . والرابع نحو ، أعتق رقبة ، . فالحكم مذكور والوصف مقدر ، يعنى واقعت فأعتق رقبة .

ومثال النظير قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للمرأة التى سألته عن قضاء الصوم عن أمها « أرأيت لوكان على أمك دين فقضيته أكان ذلك يؤدى عنها ، ؟ قالت نعم . قال « فصومى عن أمك ، أى فإنه يؤدى عنها .

ثم إن الوصف والحسكم إن كانا مذكورين أو مقدرين فإيماء باتفاق، وإن كان أحدهما مذكورا والآخر مستنبطا وإن كان أحدهما مذكورا والآخر مستنبطا فختلف فيهما. نقيل ليس بإيماء فى الصورتين لآن القران بين الوصف والحمكم إنما يتخقق بالذكر ولو تقديرا. فإذا كان أحدهما مستنبطا فلا يوجد القران المحقق للإيماء. وقيل إيماء فى الصورتين لآن المستنبط ينزل منزلة المذكور. وقيل بالتفصيل: فإن كان الوصف مذكورا فإيماء، وإن كان العكس فلا. ووجه الفرق أن الحكم مستنبط من الوصف لآن الوصف يستلزمه، فإذا ذكر الوصف اعتبر الحكم مقارنا له بخلاف الثانى لجواز أن يكون الوصف الذى يلزمه الحكم أعما عينه المجتمد فلا يكون في ذكر الحكم دلالة على خصوص ما عينه حتى يصدق أنه إيماء، وذلك كحديث الربا، فإن الحكم مذكور والوصف يحتمل أنه اللاقتيات أو الطعم أو الكيل أو الوزن الخ.

والحاصل: أن الوصف ملزوم والحكم لازم ، وذكر الملزوم يستلزم ذكر اللازم بخلاف العكس، لأن اللازم أعم ، وذكر الآعم لا يستلزم ذكر الآخص؛ وأما ذكر الآخص فيستلزم ذكر الآعم . مثال الحكم المستنبط من الوصف المنصوص صحة البيع المستنبطة من الحل فى قوله تعالى ، وأحل الله البيع ، لآنه لو لم يكن صحيحا لم يكن مفيدا لغايته كان عبثا وهو قبيح والقبيح حرام فلا يكون حلالا ، فلزم كونه حلالا كونه صحيحا بالضرورة . ومثال العكس أكثر العلل المستنبطة نحو حديث حرمت الخر ، فإن الحكم مذكور وهو التحريم والوصف وهو الشدة المطربة مستنبط .

وأنت ترى أن القول بأن الصورتين من الإيماء بعيد جــــدا ، لأن ذكر أحــدهما إنمــا يكون كافيا للإيمــاء إذا كان بين الوصف والحــكم تلازم، لكن

من أين يعلم هدذا التلازم ومعرفته متوقفة على العلم بأن الوصف علة والحسكم معلول حتى يكون الوصف ملزوما والحسكم لازما ، وهو عين المتنازع فيه . وإن القول بالتفصيل وإن كان الفارق فيه ظاهرا إلا أنه بتوقف على معرفة أن الوصف ملزوم والحسكم لازم، واللزوم إنما يثبت إذا ثبتت العلية ، واللزاع فيه .

ولعل الباعث لأصحاب هذين القواين على ذلك هـو مواجهة المنكرين للعلل المستنبطة بتوسيع النص وتكثير أقسامه لإلزام هؤلاء المنكرين بأنواع من العلل كثيرة تحت ستار النص .

وأما القول الاول فهو أعدل الاقوال، لانه الذى يتفق وحقيقة الإيماء وهي الاقتران الاعم مما بين المذكورين والمقدرين، أو أحدهما مذكورا والآخر مقدرا.

ثم إنك تجد علماء الاصول بعد ذلك يذكرون للإيمـاء أنواعا تزيد وتنقص تبها لاختلاف الأنظار وتنوع الاصطلاح، والحطب في ذلك سهل؛ لأن المسألة ترجع في نظرهم الى تطبيق ضابط الإنماء السابق، فتى تحتق كان المذكور نوعا منه سواءكان بترتيب الحسكم على الوصف بالفاء فى كلام الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو فى كلام الراوى ، أو كان بالنرتيب بغيرها كأن يحكم الشارع عقب علمه بصفة المحكوم عليه كقول الاعرابي: واقعت أهلي في نهار رمضان يارسول الله، فقال . أعنق رقبة ، أو كان بتفريق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة ، فان ذلك يشعر بأن تلك الصغة علة لذلك الحكم حيث خصها بالذكر دون غيرها. وَالْمُوادُ بِالصَّفَةُ اللَّفَظُ الْمُقَيْدُ لَغَيْرُهُ أَعْمِ مِنْ أَنْ يَكُونَ شَرَطًا أَوْ اسْتَشَاءُ أَوْ غَايَةً ، مثل القاتل لايرث ، و لاتمربوهن حتى يطهرن ، وقوله ، فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون ، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم دالذهب بالذهب. الحديث، ومثل ذلك التفريقُ بالاستدراك نحو قوله تعالى . لا يؤاخذ كم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عتمدتم الأيمان . . وتفصيل ذلك لا يعنيا . لكن هناك أشياء تلفت النظر كالخلاف في اشتراط المناسبة في الترتيب بغير الفاء، وسنذكر ما فيه عند بحث هذا الشرط ، وكقول الإمام الرازى في محصوله : يشبه أن يكون تقدم العلة على الحكم أقوى في الإشعار بالعلية من العكس، معللا ذلك بأن إشعار

العلة بالمعلول أقوى من إشعار المعلول بالعلة ، لآن الطرد واجب في العلل دون العكس. والقرافي في شرحه يحاول التماس الفروق بينهما ليصحح كلامه، وغيره يكيل له اعتراضات لا حد لها . كل ذلك من غير تقيجة ، لأنه إذا كان كل منهما ورد في كلام الشارع والرواة نقلوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمعنى وفيه يجوز التقديم والتأخير بين العلة والمعلول ما دام المعنى صحيحا ، فلا معني لهذه المقالة حيث لا ندرى اللفظ الذي قاله الرسول على حقيقته . وقد يرد الحديث بعدة روايات يحتمل أنها من صنع الرواة ، ويحتمل أنها من كلام الرسول قالها في أوقات متعددة . والامر لا يخرج عن أحد احتمالين : إما أن تكون ألفاظه صلى الله عليه وسلم كلها فتكون في درجة واحدة ، وإما أن تكون من ألفاظ الرواة وحينئذ لا يكون فيها حجة ، لأن المستدل يستدل بها على أنها ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وسلم . والآن فطوى هذا البحث حيث لافائدة من طول الكلام فيه .

## البحث الثاني في اشتراط كون العلة متعدية

قديما تنازع العلماء في جواز التعليل بالعلة القاصرة، وطال الآخذ والردبين الحنفية والشافهية على وجه أخص جيلا بعد جيل، حتى خيل للناظر في كلامهم أنه دفاع عن عقيدة أو تنازع في حقيقة ؛ ويعلم الله أن لا عقيدة ولا حقيقة وإنما هو خلاف في الألفاظ. ومن أنصف منهم وتجرد عن العصبية قال: نزاع لفظى حيث اختلف محل النني والإثبات؛ وأن كل فريق معترف بما يقول الآخر شاء أم أبي . ومن أخذته الحية حية الدفاع عن مشايخه حول رد النزاع الصورى إلى حقيق، متكلفا أيما تمكلف، كي يوجد لهذا الحلاف ثمرة صالحة لما بان له ذبول ثمراته التي رتبها عليه السابتمون.

وأغلب الظن عندى أن منشأ هذا الخلاف هو ما روى عن الإمام الشافعي رضى الله عنه من جعله علة الربا في الذهب والفضة الثنية وهي قاصرة علنهما ؛

وعلة ضم الأولاد إلى الامهات لنكيل النصاب فتجب الزكاة أن الاولاد متولدة منها وهي قاصرة على محلها لا تتعداه ، وما شابه ذلك . والحنفية جعلوا العلة في الأول الجنس والوزن وهي موجودة في غيرهما ، وفي الثاني أنها زيادة مال في الحول على فصاب وهي موجودة في الفائدة . وسواء أكان هذا التعليل منقولا عن الإمام وصاحبيه أم من استنباط الاتباع فقد جد النزاع بين أصحاب المذهبين في هذه الفروع ، وانجر الدكلام منها إلى علة قاصرة ومتعدية وأيهما ترجح في مقام الترجيح أو في بحالس المناظرات . فذهب ذاهبون إلى أن القاصرة غير صحيحة ، وآخرون إلى أن التعليل بها صحيح . ولكنهم اختلفوا فيما بينهم عند اجتماعها مع المتعدية . فن ذاهب إلى ترجيح المتعدية لوجود فائدة زائدة وهي تعدية الحكم . ومن ذاهب إلى عدم الترجيح من هذه الجهة « القصور والتعدي» بل من جهة الدليل المثبت لكل واحدة منهما . ومن ذاهب إلى ترجيح القاصرة لانها متأيدة بالنس ، وصاحبها آمن من الزلل في حكم العلة . وصاحب هذا القول هو أبو اسحاق الشيرازي الشافعي (۱) .

حكى هذه الأقوال صاحب البرهان. ومع أن مثار النزاع هو ما قذاه لم يمنع من ذهاب بعض الشافعية إلى القول بعدم صحتها كأبي بكر القفال الشاشى المتوفى سنة ٣٠٥ ه. ولا من ذهاب بعض الحنفية كشايخ سمرقند وصاحب الميزان وكثير من المتأخرين كصاحب التحرير، إلى القول بصحتها، ولهكل وجهة.

ونحن نسوق لك بعض مقالات علماء الاصول في هذا الموضوع مرتبة حسب ترتيبها الزمني ، لنرى كيف بدأ الحلاف ، وكيف تطور حتى انتهى الى الوفاق ، وظهرت حقيقته ، من أنه نزاع لفظى وإن هبت عليه أعاصير العصبية المذهبية في وسط الطريق ، تسفو رمال الجدل على وجه الحقيقة تحاول إخفاءها ، وتثير غبار الباطل في أعين الاتباع حتى تغمض عن الصواب .

<sup>(</sup>١) من علماً القرن الحامس ولد سنة ٣٩٣ هـ وله كتاب اللبع فى الأصول وشرحمه وتنقل فى بلاد كثيرة مناظرا العلمامن حنفية وشافعية .

<sup>(</sup>٢) نقله امام الحرمين عنهما .

يتول الجصاص في أصوله: وإن العلة القاصرة غير جائزة عندنا صحيحة عند الشافعية ، واستدل على فسادها بأن هذه العلل إنما تستخرج لإيجاب الاحكام بها والمنصوص عليه مستغن بدخوله تحت النص عن استخراج علته لإيجابه ، فلا معنى لاستخراج علته ، وإنما تستخرج العلة من النص للفرع لا لنفسه . وأيضا فإن العلل إنما تستخرج للفياس بها على النص ، وكل علة لا يقع بها قياس فليست بعلة ، فلا معنى لها إذاً . وأيضا فإن النبي صلى الله عليه وســـلم إنمـــا أجاز اجتهاد الرأى في استخراج المعاني والعلل عند عدم النصوص في قصة معاذ وغيره. فإذن اجتهاد الرأى ساقط مع وجود النص فى استخراج علته ، كما سقط فى استخراج حكمه . وكذلك الصحابة إنماكانوا يجتهدون آراءهم في استخراج العلل في الحوادث، ولم يكونوا يجتهدون في استخراج على النصوص من غير رد لغيرها البها ، ولو كان ذلك مما يجوز لما خني علمهم، ولتكلموا فيه ؛ واختلفوا في على النصوص وإن لم يقيسوا بهاكما اختلفوا في علل القياس ، ولم فعلوا ذلك لنقل كما نقل اختلافهم وأقاويلهم فى أعيان المسائل ووجوه استخراجاتهم . فعدل تركهم لذلك على أنهم لم يفعلوه لانه لم يكن عندهم في اعتباره فائدة ولا معنى له . وأيضا فإن العلل إنمــا تستخرج لاغيار الاصل، فأما الاصل المستخرج منه العلة فغير جائز أن يكون علة لنفسه . ألا ترى أنه غير جائز أن تكون علة المسألة جميع أوصافها ، لانها لا تتعدى الى غيرها ؟ فكذلك غير جائز أن تكون بعض أوصافها التي لا تتعدى الى غيرها ثم أورد اعتراضا للخصم حاصله أن العلة القاصرة هي الحكمة التي من أجلها شرع الحكم ؛ ورده بأن كون الذهب والفضة أثمانا ، ليس من علل المصالح ، لأن كونها أثمانا باصطلاح الناس عليــه . ثم أورد اعتراضا آخر خلاصته أن نني الفائدة غير صحيح لأنها موجوة ، وهي علمنا بأن الله تعالى حرم هذا الشيء لهذه العلة وكذلك نستحق بها الثواب في اعتقادنا بها ؛ ثم رد عليه بأنه كلام ساقط ، وأطال الكلام في الرد، انتهى المقصود مه.

فأنت تراه يستدل على فسادها بأنه لا فأئدة فيها حيث لا تعدية، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يأذن فى اجتهاد كهذا، وكذلك أصحابه لم يفعلوه لعدم فائدته. ولما استشعر بأن الخصم قد يدعى وجود الفائدة وهى معرفة حكمة الحكم التى من أجلها شرع، وهى فائدة جليلة تبعث على سرعة الامتثال وبها يتحصل

الثواب، دفعه بأن العلل التماصرة التى قالوها ليست من هذا القبيل ككون الذهب والفضة أثمان الاشياء.

وهذا ماتنبه له إمام الحرمين الجوينى بعد فقال فى برهانه (١): « يتعين فى العلة القاصرة أن يكون المد عى مشوراً بالحبكم مناسباً له مفضياً بالطالب الى البنبيه على عاسن الشريعة والتدرب فى مسالك المناسبات، وشرط ذلك الإخالة لامحالة ، اه.

وهذا منه فى الواقع جر للمخالف الى موافقته ، لأنه قد نقل عن الحنفية السابقين شيء من هذا القبيل كتعليلات بعض أفعال الحج من الامور التي لاتتعدى أحكامها الى غيرها ، ولم يدفع ما ورد عليهم من أن مثل علة الربا فى النقدين ليست من هذا النوع . ولعله لا يلتزم صحة هذه العلة وأمثالها حيث يقول فى غير موضع من كتابه (۱) ، وحق الاصولى أن لا يعرج على مذهب ، ولا يلتزم الذب عن مسلك واحد ، ولكر . يجرى مسلك القطع غير ملتفت الى مذاهب الفقهاء فى الفروع » .

جاء تلميذه الغزالي و تكام على هذا الخلاف في المستصفى (٢) وأشار في حديثه الى استبعاد ممذهب المماذمين لصحتها ، وادعى فائدة للقاصرة ولم يشترط فيها ما شرطه شيخه من قبل ، فيتول ، أو لا ينظر الناظر في استنباطه العلة وإقامة الدليل على صحتها بالإيماء أو بالمناسبة أو تضمن المصلحة المبهمة ، ثم بعد ذلك ينظر فإن كانت أعم من النص عدرًى حكمها وإلا اقتصر ، فالتعدية فرع الصحة فكيف فإن كانت أعم من النص عدرًى حكمها وإلا اقتصر ، فالتعدية فرع الصحة فكيف يكون ما يتبع الشيء مصححا له ؟ . فإن قيل : كما أن البيع يراد للملك والنكاح للحل فإذا تخلفت فائدتهما قيمل إنهما باطلان ، فكذلك العلة تراد لإثبات الحمم بها في غير محل النص ، فإذا لم يثبت بها حكم كانت باطلة لخلوها عن الفائدة . وللجواب منهاجان : أحدهما أن فسلم عدم الفائدة و نقول : إن عيتم بالبطلان أنه لا يثبت بها حكم في غير محل النص ، فهو مسلم ، ونحن لا فدى بالصحة إلا أن الناظر ينظر ويطلب العلة ، ولا ندرى أن ما سيفضى إليه نظره قاصر أو متعد ، ويصحح العلة ويطلب العلة ، ولا ندرى أن ما سيفضى إليه نظره قاصر أو متعد ، ويصحح العلة

<sup>771 - (1)</sup> 

<sup>·</sup> ٢٦٦ - ، ٢٢٨ - (٢)

<sup>· 120 - 7 - (</sup>T)

يما يغلب على ظنه من مناسبة أو تضمن مصلحة ، ثم يعرف بعد ذلك تعديته أو قصوره فى ظهر من قصوره لا ينعطف فسادا على مآخذ ظنه ونظره ، ولا ينزع من قلبه ما قرق فى نفسه من التعايل . فإذا فسرنا الصحة بهذا القدر لم يمكن جحده . وإذا فسرنا البطلان بما ذكروه لم نجحده وارتفع الحلاف . الثانى : أنا لا نسلم عدم الفائدة بل له فائدتان : الأولى : معرفة باعث الشرع ومصلحة الحسكم استمالة للقلوب الى الطمأنية والقبول . فإن قيل : هدذا إنما يجرى فى المناسب دون الأوصاف الشهية مثل النقدية فى الدراهم والدنانير وقد جوزتهم التعليل بها . قلما تعريف الاحكام بمعان توهم الاشتمال على مصلحة ومناسبة أقرب الى القبول من تحريف الاحكام بمعان توهم الاستمال على مصلحة ومناسبة أقرب الى القبول من تحريفها بمجرد الإضافة الى الاسلمي فلا تخلو من فائدة . أقرب الى القبول من تحريفها بمجرد الإضافة الى الاسلمي فلا تخلو من فائدة . المنابع من تعدية الحكم عند ظهور عاة أخرى متمدية إلا بشرط الترجيح . ثم اندفع فى إيراد الاعتراضات والاجوبة عنها .

والحق أن تعويره لبحث المجتهد عن العلة ، هدو الواقع ، لانه حينها ببحث لا يدرى أن ما يصل إليه قاصر أو متعد ؛ فالقصور والتعدى يعقب البحث لا يسبقه حتى يمتنع التعليل بالقاصر ، ولا يمكن للماذمين أن يقدولوا إنه إذا بحث وأداه اجتهاده إلى علة قاصرة ، لا يصح له التمسك بها ، لانه بعد غلبة الظن بأنها العلة لا يجوز له رفض ذلك الظن الغالب الذي ماكلف إلا به ، ولكنا لا نسلم له وجود الفائدة التي ذكرها من منع التعدية بها عند وجدود أخرى متعدية ، لانه لا يخلو إما أن يكون ذلك من مجتهد واحد أو من مجتهدين . فإن كان الثاني فلا تنحقق لان كل بحتمد يعمل بما يؤديه إليه اجتهاده ، ومتى غلب على ظنه أن هذا المعنى هو العلة وجب عليه العمل به ، قاصرة أو ، تعدية ، ولا يكون ما وصل إليه غيره ملزما له وحاكما عليه . وإن كان الأول فكذلك لانه إذا أداه اجتهاده الى علة قاصرة توقف عن التعدية ، فإن ظهر له بعد ذلك علة متعدية وغلب على ظنه أنها العلة استقلالا ، صحب ذلك بطلان العلة الأولى ، لانه لا يعقل وجود علتين صحيحتين استقلتين لحكم واحد بهذا الشكل عند شخص واحد حيث يتناقض ، لما توجب المتعدية التعدية والفاصرة عدمها . اللهم إلا إذا أراد الفرض والتقدير ، يعنى المتعدية التعدية والفاصرة عدمها . اللهم إلا إذا أراد الفرض والتقدير ، يعنى

لو فرض وقوع هذا كانبت فائدة الفاصرة منع التعدية ، وكلام غيره صريح فى أن المسألة فرضة .

قال الآمدى فى بيان هذه الفائدة : , الثانية أن العلة إذا كانت قاصرة فبتقدير ظهور وصف آخــر متعد فى محلما يمتنع تهدية الحـكم به دون ترجيحه على العلة المقاصرة ، وذلك من أجل الفوائد » .

وقال إمام الحرمين: في برهانه: « إن أصل الكلام في المتعدية والقاصرة غير واقع ، وإنما يتكلم المشكلم على التقدير ، والقول في المتعديتين يجرى على ذلك النحو ، فليس في المتفق عدنا علتان على الوفاق لحمكم واحد منصوص عليه أو بجمع عليه وبكل واجدة على شرط الصحة ، اه. ولما قال في البحث المفروض في اجتماعهما إنه يعمل بالمتعدية ولا يترك ، وجبها لمجرد ما يجرى في الفكر من العلة القاصرة ، قال: فإن قيل: علل أبو حنيفة رحمه الله الربا في النقدين بالوزن ، وهو متعد إلى كل موزون ؛ وعلل الشافعي رحمه الله بكونهما جوهرى النقدين ، وهو متنصر على محل النص ، في قولكم في ذلك ؟ قلنا: الوزن علة باطنة عند الشافعي ، والقول في التقديم والترحيح يتفرع على اتصاف كل واحدة من العلتين بما يقتضى صحبها لو انفردت ، اه .

ثم يجىء صدر الشريعة المتوفى سنة ٧٤٧ ه ويروى فى توضيحه (١) إشكال الغزالى السابق فى استبعاد مذهب أبى حنيفة ، ويحاول الرد عليه ، ويشيد أركان الخلاف ، وينفخ فيه روحا لا تلبث أن تموت عند النظرة الاول ، فيقول :

« واعلم أن كشيراً من العلماء قد تحيروا فى هذه المسألة واستبدوا دله هب أبي حيفة رحمه الله فيها توهما منهم أن الحق أن يتفكروا أولا فى استنباط العلة ، وأن العسلة فى الاصل ما هى ، فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية ، ن الاصل أى حاصلة فى غير صورة الاصل يتعدى الحكم وإلا لا ، بل يتمتصر الحكم على مورد النص أو مورد الإجماع ، أما توقف التعليل على النعدية أو على العلم بأن العلم حاصلة فى غير الاصل فلا معنى له . فأقول : هذه المسألة مبنية على اشتراط بأن العلم حند أبى حنيفة رحمه الله ، وعلى الاكتفاء بالإخالة عند الشافعي رحمه الله .

<sup>727 - 7 - (1)</sup> 

ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه فى جنس الحكم أو نوعه ، فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل فى صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة أصلا ، لآن نوع العلة أو جنسها لما لم يوجد فى صورة أخرى لا يدرى أن الشارع اعتبره أو لم يعتبره . وعند الشافعى لماكان بجرد الإخالة كافياً يحمل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص . فاصل الخلاف أنه إذا كان الوصف مقتصراً على مورد النص أو الإجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له . فهذا الذى ذكرنا من مبنى الخلاف أفاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا ، وصحته عنده . وثمرة الخلاف أنه إذا وجد فى مورد النص وصفان قاصر ومتعدد ، وغلب على ظن الجتهد أن القاصرعاة هل يمتنع التعليل بالمتعدى أم لا ؟ فعنده يمتنع ، وعندنا لا ، فانه لا اغتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصرفانها بجرد وهم لا غلبة ظن ، فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدى المؤثر ، كما أن توهم أن لخصوصية الاصل تأثيرا فى الحكم لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر ، فكذا ههنا ، إلا إذا كان الوصف القاصر ثبتت عليته بالنص ، ا ه

ثم يأتى بعده المولى خسرو ويوضح هذا البناء (١) في ممرآ ته فيقول: ولا يجوز التعليل بالفاصرة لآن الحسكم في الآصل ثابت بالنص، وإنما التعليل لإظهار حكم في الفرع، ولا يتصور ذلك إلا بعد العلم بأن الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص، وليس معناه أن التعليل يتوقف على التعليل يتوقف على التعليل فتوقفه على العلم بأن الوصف على التعليل فتوقفه على العلم بأن الوصف حاصل في غير مورد النص. وأما الشافمي فلما اكتنى بالإخالة اقتصر على القاصرة. فاندفع ما قيل ( والقائل السعد في التلويح) إنه لا معنى للزاع في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لآنه إن أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع، وإن أريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر رجح عنده بأمارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذها با إلى أنه بجرد وهم. وأما عند عدم رجحان في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذها با إلى أنه بجرد وهم. وأما عند عدم رجحان ذلك و عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في أن العلة هي الوصف المتعدى، لأن المعتبر في استنباط العلة عندنا التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية، اه

<sup>(</sup>۱) حاشیة الازمیری ج۲ ص ۳۱۳

ونحن إذا تأملنا هذا البناء وجدناه خروجا عن ،وضوع النزاع ، لأنه في صحة التعليل بوصف وجد في محل النص ولم يوجد في فرع حتى يعدى حكم ذلك الأصل إليه كما هو صريح أمثلتهم السابقة ، لا أن ذلك الوصف المعلل به اعتبره الشارع في غير هذا المحل ولو بجنسه الذي هو مدى التأثير ، بل ذلك موضوع مسألة أخرى . وسيأتى مافيه قريبا ، إن شاء الله .

وهل إذا وجد وصف بهذا الشكل ولم يوجد فى محل آخر ليعدى إليه الحكم يقال إنه متعدكما هو المدعى، أو لا يزال موسوما بالقصور مع صحة تعليلهم إذ ذاك به ؟ . وهل يقول صدر الشريعة ومن تبعه : إن فائدة التعليل وهي التعدية وجدت أو لاتزال معدومة؟ ولوكان الامركما يصوره لاكتنى بشرط التأثير ولم يكن لاشتراط التعدية معنى حيث رحعت إليه، وهذا خلاف المفروض من جعلهما متغايرين . ولظهور ضعف مقالته هذه تعقبه الكمال (١) في تحريره فقال . ولا شك أنه لفظى ، فقيل لأن التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية . ولأن الكلام في علة القيلس لأن السكلام في شروطه وأركانه ، وإلا يكن مراد النافين ذلك فلهم كثير مثله في الحبج وغيره، لكن ربما سموه إبداء حكمة لاتعليلا. وجعل الخــلاف حقيقيا مبنيا على اشتراط التأثير أو الاكتفاء بالإخالة ، فعلى الأول تلزم التعدية لاعلى الثاني ـ غلط؛ إذ لايلزم في انتأثير وجود عين المدعى علة لحكم الاصل في محل آخر، إنما تعدد محل الجنس لامحل عينه وليس الجنس المعلل به، وإلالكان الأخص الذي هو المعلل به في نفس الأمر عين الأعم الذي هو جنس. وعلى هذا النقدير كانت العلة جنسه لانفس الوصف ، وهو غير الفرض ، فلا يستلزم التأثير تعدى ما علل به . وجعل ثمرته ما ذكر غلط كذلك ، بل الوجه إن ظهر استقلال الوصف المتعدى في العلية لا يمنع اتفاقاً ، أو ظهر التركيب منع اتفاقاً . ثم بعد ذلك قال : الأوجه جعل هذا الخلاف على عكسه . ا ه (١) .

<sup>(</sup>١) ح ع ص ٦ وما بعدها من شرح التيسير .

<sup>(</sup>٢) وهو أن الحنفية يقولون بالتعليل بالقاصرة لقولهم بالتعليل من غبر قياس فيما إذا كاتت العلة ثبت تأثير جنسها فى جنس الحكم أو فى عـين الحـكم ، أو عينها فى جنس الحـكم فانه مقبول عنـدهم. إذا لم توجد العلة بعينها فى محلين ، والشافعية منعوا ذلك لأنه من المرسل الملائم ولم يقولوا به .

بعد ذلك يحاول صاحب المسلم توجيه كلام صدر الشريعة بتحرير مراده. وتلك عبارته مع شرحه بعد حكايته تغايط الكال: «أقول مقصوده أن المراد بالتعدية ما يوجد هو أو جنسه في غير الاصل، وبالقاصرة ما لايوجد هو ولا جنسه فيه ، بل يختص بالاصل. والتحدية لحينه أو لجنسه لازم على تقدير وجوب التأثير ، بخلاف الإخالة. وحينئذ صح البناء. فإن قلت: المتبادر من تعدية العلة وجود عينها في محل آخر. قال: وهذا بالحقيقة تحرير للمسألة لتكون محلا للمنازعة ، ولا يؤول الى النزاع اللفظى الذي يعد كل البعد صدوره عن المحصلين الكرام فافهم ، (۱) اه وإذا كان الغرض من جعل الخيلف حقيقة ، هان الخطب وانفشع الظلام، وعرفنا الحقيقة بانتهاء المطاف بهذا الخلاف الى كلام لا اختلاف فيه ، وأن الباعث وعرفنا الحقيقة بانتهاء المطاف بهذا الخلاف الى كلام لا اختلاف فيه ، وأن الباعث لمن حاول تشبيد الأركان لهذا النزاع هو حسن الظن بالشيوخ.

وعندىأن حسن الظن هذا لايصح أن يبلغ بنا حدًّا نترك الحقائق من أجله . وأن قول الشارح « فافهم ، فى نهاية كلامه على حد قول القابل « ليت عينيه سواء ، .

وهنا نسائل صدر الشريمة : كيف يكون اشتراط التأثير هو مبنى الخلاف مع أن فريقا من الحنفية القائلين بهذا الشرط يجوزون التعليل بالقاصرة كمشايخ سمرقند وغيرهم ؟ . وفريق من الشافعية القائلين بالإخالة منعوا التعليل بها . فلو كان البناء صحيحا الزم كل قائل بالإخالة أن يجوز التعليل بالقاصرة ، حيث لا مانع حينشذ إلا اشتراط التأثير كما يقول . وكذلك كل من شرط التأثير يلزمه منع النعليل بها . وبعد هذا نقول لصاحب المسلم : أين حسن الظن بالشيوخ الكرام ؟ وهل الأولى رد الخلاف الى الوفاق أو محاولة إحكام النزاع وتوسيع دائرته ؟ .

تلك خطوات هذا الشرط. تراه بدأ حاداً قويا ، ثم أخذ الزمن يخفف من شدته ويهد من قوته ، حتى إذا قارب الخروج عن الخلاف عادوا به الى دائرة النزاع الحقيق مرة أخرى ، فوصل الى ما وصل اليه على يد صدر الشريعة ومن تبعه ، ثم سلطت عليه عوامل التسوية مرة ثانية حتى وصل الى ما انتهنا اليه الآن.

<sup>· \*\* - (1)</sup> 

هذا وقد اختلف التموم في حكاية الخلاف؛ فالقاضى أبوبكر الباقلانى وابن برهان والصنى الهندى حكوه فى المستنبطة فقط، وخالفهم القاضى عبد الوهاب المالسكى فحكى الخلاف فيهما ثم قال: إن مذهب جميع أصحابا وأصحاب الشافعي الجواز.. ومن يتتبع كلامهم فى الاستدلال، على فرض وجود الخلاف المعنوى، يراه دائرا على وجود الفائدة ونفيها، ولزوم الدور وعدمه، ووجود الدليل الموجب للعمل بها وعدمه، وفعل السحابة لذلك وعدمه.

والكلمة الآخيرة لنا إزاء هذا الخلاف المتشعب وأدلته: أنه لا نزاع بين الجميع فى أن علة القياس لابد أن تكون متعدية حتى يتحقق القياس، وإلا ما كانت ركنا فيه، وأن الجميع ثبت عنهم التعليل بما لا يتعدى، فإن اتفقوا على تسمية هذا تعليلا انفطع النزاع بجميع شعبه، وإن أبى الحنفية هذه التسمية وسموه إبداء حكمة كما قال ابن الحمام، فقد اتفقوا على المعنى وبتى نزاعهم فى الاسم فقط وهو أمر يتبع الاصطلاح، والمدار فيه على أن يكون الاسم مُفتهما للمراد. وأما حديث الترجيح فقد سبق حكاية إمام الحرمين فيه مذاهب ثلاثة:

الأول وهو المشهور عند القوم : الترجيح للمتعدية لفائدتها الزائدة ، وهي التعدية ، فإن النص أغنى عن القاصرة ، فكان التمسك بالمتعدية أولى .

والثانى: ترجيح القاصرة لتأيدها بالنص، وصاحبها آمن من الزلل. ورد هذا وذاك بأنه ترجيح بحكم العلة وهو النتيجة والفائدة، والترجيح الحقيق إنما ينشأ عن قوة الدليل على الصحة، والفائدة تعتبر في المرتبة الثانية بعد الصحة.

والثالث وهو قول القاضى: عدم الترجيح لأحدهما على الآخرى بالتعدية والقصور، بل بقوة الظن المستفادة من دليل العلة، فتى صحت العلة وقوى الظن بها وسلمت عن الميطلات وجب العمل بها. ولا يترك هذا بما يترتب على غيرها من الفوائد. وقد رجح هذا القول وقال هو أولى الأقوال في مقتضى الاصول. وفي معنى هذا ما قاله ابن الهام ، إنه لا نزاع فيه، لأنه إن ظهر استقلال المتعدى لا يمنع التعدية اتفاقا، أو ظهر التركيب منع اتفاقا ».

وأما التمسك فى الاستدلال بفعل الصحابة الذى يقوله الجصاص فلا يجديهم نفعا ، لأنا لا نسلم أنهم رضوان الله عليهم بحثوا فى العلل على هذا المنهج من السير وراء الأوصاف واشتراط هذه الشروط من التعدى وغيره ، بل لم تدر هذه الألفاظ على السنتهم ، وإن وقتهم لأغلى ه ن أن يضيع فى تلك المشاحنات التي لا يرجى من ورائها فا دة . وما كان لهم ميزان فى التعليل إلا المصالح التي تترتب على الأفعال التي هي مقصود الشارع الحكيم ، ولذلك أنتج بحثهم وأفاد الماس اجتهادهم . فأولى لاهل الاصول ألا يتخذوا عمل الصحابة متكا لهم فى رد أقوال مخالفهم مع تلك المخالفة الصريحة لطريقتهم فى جل أبحانهم ، وكثيرا ما وجدناهم فى المسألة الواحدة يد ون إجماعين للصحابة على شيئين متناقعنين ؛ فهذا يقول : أجمع الصحابة على منع العمل به .

#### 

وأما الدور وعدم وجود الدليل فجرد كلام ، لأن الدور دور معية حاصله التلازم بين الأمرين لا تقدم كل منهما على الآخر بالذات ، كتوقف كل من المتضايفين على الآخر . ومعناه العلة لا تكون إلا متعدية ، والمنعدية لا تكون إلا علة . والدليل موجود وهو ما قاله الكال « ظن كون الحسكم لاجلها لا يندفع عن الناظر في حكم الأصل وهو التعليل ، والمجتهد يجب عليه اتباع ظنه » .

## البحث الثالث في اشتراط عدم النقض

وقع النزاع بين العلماء أصحاب المذاهب في هدذا الشرط؛ فطائفة ذهبت اليه قائلة: إن العلة لا تكون صحيحة إلا إذا توفر فيها السلامة عن النقض، على معنى وجود الحكم معها في جميع محالها وعدم تخلفه عنها، فإن تخلف عنها في موضع سمى هذا نقضا و تبعه فساد العلة. فسب ذلك للامام الشافعي وفريق من الحنفية، منهم مشايخ ما وراء النهر، وعلى رأسهم الشيخ أبو منصور الماتريدي، ووافقهم غور الاسلام وشمس الائمة، ومن المعتزلة أبو الحسن البصري وأخرى تقول إنه ليس بشرط وإن الحلة صحيحة وإن تخلف الحكم عنها إذا كان لمانع، أما إذا فيرمن وتخلف لغير مانع فالعلة فاسدة لا تصلح للتمسك بها وبناء الاحكام عليها.

قال بذلك حنفية العراق كلهم ، والقاضى أبو زيد الدبوسي من علماء ما وراء النهر ، ونسب لمالك وأحمد رضي الله عنهم وعامة المعــتزلة كما في التحرير . وطائفة ثالثة فصلت بين المستنبطة والمنصوصة . وفي هذا التفصيل رأيان : رأى يجوز في المنصوصة دون المستنبطة ، وآخر بالعكس . ولابن الحاجب رأى وسط بين هذين الرأيين، خلاصته: أن النقض لا يقدح في العلة مطلقا مستنبطة أو منصوصة، لكن في المستنبطـة لا بد من وجود المانع أو تحقق انتفاء شرط ، فإن لم يوجد المانع كان النقض قادحا . وأما المنصوصة فلا يقدح فيها النقد مطلقاً ، لأن النص المنافى لحكمها يخصص النص المئبت لها ، فإن ظهر الآثر فبها وإلا قدر وجود مانع . وقد رد صاحب التحرير هذا القول الى قول الاكثر من أنه لا يقدح إذا كان لماذي أو فقد شرط فيهما . وهو صحيح لأنه لا فرق بينهما إلا فى اشتراطه تعيين المافع في المستنبطة وتقديره في المنصوصة. ثم قال الكمال (١٠ , والحق نقل بعضهم الاتفاق على المنع من التعليل بعلة منقوضة بلا مانع من تأثير العلة . ومعنى قولهم يجوز فيهما أو في المستنبطة بلا مانع: الحسكم بالمانع إن لم يتعين المانع. فالمنني الحكم بتعيين المافع وهو مجتمع مع الظن بوجوده إجمالًا . واستند في ذلك التأويل الى دليلهم الفائل: المستنبطة علة بدليل يوجب الظن بعليتها، والتخلف مشكك في عدمها فلا يوجب ظن عدمها ، فإن التخلف إن كان بلا ما فع فلا علة ، وإن كان معه فالعلة أابتة ، وجواز وجود المانع وعدمه على السواء . .

طال النزاع فى هذا الاشتراط و تعددت نواحيه. فاختلفوا أولا فى التعبير عنه ، فهذا يعنون بعدم النقض ، وذاك بعدم التخصيص ، يعنى ألا تكون مخصوصة . وغيرهما يعبر بالاطراد، ويفسره بوجود الحكم عند وجود العلة ، فان تخلف عنها فى موضع كانت غير مطردة فاسدة .

من أجل ذلك جعل المانعون من جملة الاعتراضات الموجهة الى العلة النقض أو المناقضة . وكل ذلك لا يعنينا ، واختلاف العبارة لا يغير المراد ، فان الحكم إذا تخلف عن العلة في موضع سمى هذا التخلف نقضا لها . وصارت غير مطردة ، ويصدق عليها حينئذ أنها خصت بغير هذا المحل للدليل الذي منع من وجود الحكم

<sup>(</sup>١) ج ۽ ص ١٠ من شرح التيسير .

هنا ودو المانع . فالذى شرط الطرد منع صحة المنقوضة كما منع جواز تخصيصها ، والذى لم يشترط ذلك اعترف بصحة المنقوضة وجوز التخصيص فيها .

وجماع ذلك كله: هل من شرط صحة العلة ألا يتخاف الحكم عنها فى أى محل من محالهـا أولا؟.

واختلفوا ثانيا في محله ؛ فالمجوزون أجازوه في جميع العلل مؤثرة أو طردية . والمالعون منهم من منع مطلقا ، ومنهم من منعه في المؤثرة فقط كفخر الإسلام حيث قال بعد حكاية الحلاف والتصريح برأيه وهو منع التخصيص : « هذا في العلل المؤثرة ، وأما في العلل الطردية فيلزمها الخصوص لأنها قائمة بصيغتها ، والحصوص يرد على العبارات دون المعانى الخالصة ، . وهذا إشارة منه الى خلاف ثالث هو : هل الحلاف في تخصيص العلة خلاف مبتدأ ، أو مبنى على الحلاف في التخصيص : هل هو من صفات الآلفاظ فقط ، أو يعم الآلفاظ والمعانى ؟ .

والذى يظهر لى أنه خلاف مبتدأ ، ولد حينا بدأ أتباع المسذاهب فى القرن الرابع يؤصلون الآصول لائمتهم استنباطا لهما من الفروع ، باحثين عن علل المك الفتاوى المنقولة لهم مجردة عن التعليل ، ثم بعد ذلك ينسبونها لامامهم الذى قلدوه فى كل شىء . ثم شب هذا الخلاف وترعرع لمما توالت عليه القرون الطويلة حتى غدا أصلا من أصولهم ، كما وصلنا موسوما بذلك .

هناك وفى مجلس الجدل يقول الحنى: علة هذا الحسم عندنا كذا وكذا، فيرد عليه الشافعي بأن علتك هذه تخلف الحسم عنها في موضع كذا وهذا عندوان فسادها، لانها لوكانت صحيحة لاطردت وللازمها الحسكم في جميع المواطن فيضطر الحنني الى الانفصال عن هذا الفساد، فإما أن يسلم هذا التخلف ويعترف بجدواز النقض والتخصيص منتقلا (۱) ببحثه من الفروع الى هذا الاصل، وحينذاك ينسبله القول بجواز تخصيص العلل وعدم اشتراط الاطراد؛ وإما أن يحاول تصحيع علته دافعا هذا الدقض وذاك التخصيص فيقيدها بقيد غير موجود في هذا الحل؛ وهكذا كلما ورد عليه محل تخلف الحركم عنها فيه، زاد قيدا حتى تظهر علته في النهاية

<sup>(</sup>۱) راجع مناظرة بين أبى الحسن القدورى من الحنفية وبين أبى الطيب من الشافعية وهما من علماً. القرن الرابع نقلها صاحب طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٩٩ وما بعدها .

تنجر وراءها سلسلة طويلة من القيود حسب محال التخلف قلة وكثرة ، فينسب له إذ ذاك القول بمنع التخصيص . وهذا ما يفسر لنا اختلاف النسبة للمذهب الواحد في الوقت الذي لم ينقل هذا الاشتراط أو عدمه عن الآئمة صراحة . قال صدر الاسلام (') . تكلم القوم قديما وحديثا في تخصيص العلة ، ولم يرد عن الإمام وصاحبيه وزفر وسائر أصحابه نصفيه ، وادعى قوم ، ن أجلة أصحابنا كالشيخ الإمام أبي بكر الرازى والشيخ أبي الحسن الكرخي والقاضى خليل بن أحمد ، أن مذهب أبي حنيفة القول بتخصيص العلة ، واستشهدوا بمسائل من المذهب ، أه .

ويقول الجصاص في أصوله في هـذا البحث ما نصه « تخصيص أحكام العلل الشرعية جائز عنــد أصحابنا وعند مالك بن أنس، وأباه بشر بن غياث والشافعي. والذي حكينا من مذهب أصحابنا فىذلك أخذناه عمن شاهدناهم من الشيوخ الذين كانوا أثمية المذهب بمدينة السلام يعزونه اليهم علىالوجه الذى بينا ويحكونه عن شيوخهم الذين شاهدوهم. ومسائل أصحابنا وما عرفنا من مقالتهم فيها توجب ذلك، وما أعلم أحدا من أصحابنا وشيوخنا أنكر أن يكون ذلك من مذهبهم إلا بعض من كان ههنا بمدينة السلام في عصر ما من الشيوخ، فإنه كان ينفي أن يكون القول بتخصيص العلة من مذاهيهم . وله مناكير في هذا الباب في أجوبة مسائلهم لا يخيل على من له أدنى رياضة بفقههم أن كان ما يحكيه ايس من مقالتهم نحو قوله في جواز الوضوء بنبيذ التمر على مذهب أن حنيفة عنـ د عدم المـاء : إن أبا حنيفة إنمـا أجاز ذلك فى تمر ألقى فى ما. فلم يستحل نبيذا وكان حلوا ، وإن نبيذ التمر المطبوخ المستحيل الى حال الشدة لا يجـوز الوضوء به عنـده . ومذاهبهم فى تخصيص أحكام العلل الشرعية أشهر من أن يدفعه إنكار منكر . ولعمرى إنه قد يمكن حصر العلل الشرعية في جميع مسائل الاستحسان التي خصصنا عللها بمعان لا يلزم عليها التخصيص، إلا أنه لايجوز دفع المذاهب بجواز ما ذكرنا، وتقييد العلة بما لايلزم عليه التخصيص كـقول أصحابنا في علة تحريم النَّـساء : إنها وجود أحد وصفي علة تحريم التفاصل ، فتي أطلقنا العلة على هذا الحد احتجنا الى ترك الحـكم مع وجود العلة في الدراهم والدنانير إذا أسلمها في سائر الموزونات، فيكون فيه تخصيص من

<sup>(</sup>۱) نقله شارح المسلم ج ۲ ص ۲۷۸ .

جملة موجب العلة ، ولو قيدناها بأن قلنا إن علة تحريم النَّساء هي وجود أحد وصنى علة تحريم التفاضل في غير جنس الأثمان ، كان حكمها حينئذ جاريا معها موجودا بوجودها ، ولا توجد في حال من الاحوال عارية من إيجاب حكمها ، وكذلك لو قلنا في الابتداء إن العلة أحد وصنى علة تحريم التفاضل فيما يتعين لم يلزمنا عليها التخصيص ، لأن الدراهم والدنانير لا تتعينان بالعقود عندنا . واستعمال التقييد وحصر العلل بما لا يلزم عليها التخصيص بمكن في سائر العلل الني خصوا أحكامها ، إلا أنه لايجوز مع ذلك أن يعزى اليهم ما ليس من مقالتهم لاجل إمكان ذلك ، اه

ويقول إمام الحرمين (۱) في مسألة تقييد العلة بقيد لا يوجد في محل النقض و إن الذين يتمسكون بالطرد المحض لا يمتنعون من التمسك بهمذه العلة المقيدة . والذين ردوا الطرد اختلفوا في ذلك ، فذهب المحققون الى أن ذلك الوصف الزائد الذي لاحظ له من الفقه على حياله وعلى تقدير ضمه ، محذوف غير محتفل به ، ا ه

ولو أن هؤلاء الفقهاء والاصوليين تجردوا عن تعصيهم لمذاهبهم، ونظروا للواقع في الشريعة وآراء الائمة ، لاعترفوا جميعا بأن تخصيص العلل لاشيء فيه ، وأن النزاع فيه مضيعة للوقت فيا لا يجدى ؛ لأن المذاهب مشحونة بذلك . فالحنفية والمالكية والحنابلة قائلون بالاستحسان ، وهو تخصيص للعلل ، وحكم العلة غير ثابت في محل الاستحسان . والامام الشافعي وإن أنكر الاستحسان لفظا فقد قال بمعناه في عدة مسائل ، وقال بتخصيص العلل في أخرى .

قال الجصاص ، ولست واجداً أحدا من الفقهاء إلا وهو يقول بتخصيص العلة في المعنى وإن أباه في اللفظ . ألا يرى أن جميع من يخالفنا في ذلك يقول في قليل المساء إذا وقعت فيه نجاسة : إنه نجس لملاقاته للنجاسة ، ثم قالوا في الثوب والبدن إذا أصابتهما نجاسة إنهما يطهران بموالاة الغسل وصب الماء عليهما ، ولو مروا على القياس لمساطهر أبدا ؛ لأن كل جزء من المساء لا يزايل الثوب إلا بعد ملاقاة لمساء نجس ، وكذاك هذا في دخول الحمام بغير أجرة . وقد جعل الشافعي علة تحريم بيع الحنطة بالحنطة إلا كيلا بكيل هي أنها مأكول عنس ، ثم أجاز بيع الثمرة بخرصها في العرايا من غير مساواة في الكيل مع وجود علة إيجاب بيع الثمرة بخرصها في العرايا من غير مساواة في الكيل مع وجود علة إيجاب

<sup>(</sup>١) البرمان مد ٢٢٢

المساواة فيها من جهة الكيل وقال الشافعى: القياس إيجاب الوضوء من قليل النوم ، وتركه للاثر . وقال فى الاجير المشترك . القياس أن لا يضمن ، ثم ترك القياس فيه . وقال بإيجاب ضمانه فى بعض المواضع ، اه .

ومثل ذلك إفتاؤهم بضهان الدرك وهو مخالف للقياس . والمسألة فى نظر المجتهدين ترجع إلى غلبة الظن فليفوض ذلك اليهم . وليس لهـؤلاه أن يلزموا الاممة بما ظهر لهم من البحث ، فالاجتهاد شيء والتقليد شيء آخر ، ولازم المذهب ليس مذهبا ، كما يقولون .

والشيخ الغزالى تقسيم لتخلف الحكم عرب العلة رأينا ذكره هنا لفائدته . قال رحمه الله (۱) في الخلاف في تخصيص العلة ما خلاصته :

وسبيل كشف الغطاء عن الحق أن نقول: تخلف الحمكم عن العلة يعرض على ثلاثة أوجه:

الأول: أن يعرض في صوب جريان العلة ما يمنع اطرادها، وهو الذي يسمى المقضا، وهو ينقسم إلى ما يعلم أنه ورد مستثنى عن القياس، وإلى ما لا يظهر ذلك منه؛ فيا ظهر أنه ورد مستثنى عن القياس مع استيفاء القياس فلا يرد نقضا على القياس ولا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء المستثنى، فتكون علة في غير هذا المحراة على علة إيجاب المئل في المثليات المتلفة التي هي تماثل الاجزاء، فإن الشرع لم ينقض هذه العلة ولم ينسخها، لكنه استثنى هذه الصورة منها، وهذا الاستثناء لا يبين للمجتهد فساد العلة، ولا ينبغى الاحتراز عنها في الجدل بأن يقول: تماثل الاجزاء في غير المصراة فيقتضى إيجاب المثل؛ أو يرد على علة مظنونة كمسألة العرايا الواردة على علة الربا، فإنها لا تنقضها، ولا يتبين للمجتهد فساد هذه العلة بسبب هذا الاستثناء. أما إذا لم يرد مورد الاستثناء، فإما أن يرد على علة منصوصة أو مستنبطة. فإن ورد على الأولى ظهر أن ماذكر لم يكن تمام العلة بل جزءها. مثاله قولنا: خارج فينقض الطهارة، أخذا من قوله صلى الله عليه وسلم بل جزءها. مثاله قولنا: خارج فينقض الطهارة، أخذا من قوله صلى الله عليه وسلم

۱۱) المتصنى ۶۲ ص ۲۲۲٠

والوضوء بمما خرج، ثم بان أنه صلى الله هليه وسلم لم يتوضأ من الحجامة ، فعلمنا أن العلة بتمامها لم تذكر بل ذكر جزؤها ، وتمامها : خارج من المخرج المعتاد . فالعلة إن كانت منصوصة ولم يرد النقض مورد الاستثناء لم يتصور إلا كذلك ، يعنى بالتقييد . فان لم تكن كذلك وجب تأويل التعليل ، إذ قد يرد بصيغة التعليل ما لا يراد به التعليل لذلك الحكم كما فى آية الحشر وهى قوله تعالى « يخربرن بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين ، . الى أن قال « ذلك بأنهم شاقو الله ورسوله ، ، وليسكل من يشاقق الله يخرب بيته ، فتكون العلة منقوضة ، ولا يمكن أن يقال إنه علة فى حقهم خاصة ، لأن هذا يعد تهافتا فى الكلام ، بل نقول : قبين بآخر الكلام أن فى حقهم خاصة ، لان هذا يعد تهافتا فى الكلام ، بل نقول : قبين بآخر الكلام أن الحمل ليس هو نفس الخراب بل استحقاق الخراب ، خرب أو لم يخرب . أو نقول : ليس الخراب معلولا بهذه العلة لكونه خرا با بل الكونه عذا با ، وكل من شاق الله ورسوله فهو معذب إما بخراب البيت أو بغيره ، فإن لم يتكلف مثل هذا كان الكلام منتقضا . وإن ورد على الثانية فان أمكن الجواب عنه بأن ما ذكر أولا جزء العلة لا تمامها فها ، وإلا فيجب الاحتراز عنه فى الجدل .

الوجه الثانى: أن ينتنى الحسكم لا لخلل فى نفس العلة لكن يندفع الحسكم عنه بمعارضة علة أخرى واقعة ، كما قالوا فى علة رق الولد إنها ملك الام ، وقد تخلف الحسكم فى مسألة المغرور بحرية جارية ، حيث وجد رق الام وتخلف رق الولد؛ لانه ينعقد حراً وتجب عليه قيمته . ولولا أن الرق فى حكم الحاصل المندفع ما وجب عليه القيمة . ومثل هدا التخلف لا يرد نقضا على المناظر ، ولا يبين لنظر المجتهد فسادا فى العلة ، لان الحسكم همناكائه حاصل تقديرا .

الوجه الثالث: أن يكون النقض مائلا عن صوب جريان العلة ، ويكون تخلف الحمكم لا لخلل فى ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها أو شرطها أو أهلها ، كقولنا: السرقة علة القطع ، وقد وجدت فى النباش فليجب القطع ، فقيل يبطل بسرقة ما دون النصاب وسرقة الصبى والسرقة من غير الحرز . وهذا الجنس لا يلتفت اليه المجتهد ؛ لأن نظره فى تحقيق العلة دون شرطها ومحلها ، فهو مائل عن صوب نظره . أما المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه أويقبل منه العذر بأن هذا منحرف عن مقصد النظر وليس عليه البحث عن المحل والشرط ؟ هذا مما هذا منحرف عن مقصد النظر وليس عليه البحث عن المحل والشرط ؟ هذا مما

اختلف فيه الجدليون ، فمنهم من شرطه كائن يقول فى هذا المثال : سرق نصابا كاملامن حرز لاشبهة له فيه فيجب القطع ، اه.

فإذا كان خلاف الشارطين يشملكل هذه الاوجه فلا يخفي فساد..

أما الأول فلان جميع الأئمة قائلون بمسائل الاستثناء الواردة على خلاف القياس. فهذا إمام الحرمين يحكى فى برهانه (۱) الإجماع على صحة هذه العلة التى ورد عليها الاستثناء وأنه لا يبطلها فيقول ما نصه « إنا نجد فى الشريعة عللا فقهية متفقا عليها فى الصحة وقد طرأ عليها استثناء الشرع فى مواضع لا تعلل، وهذا كجريان العلة فى اختصاص كل متلف أو متعد أو ملتزم بالضهان، ولا أحد ينكر جريان هذا المعنى فى الشرع، معالعلم بأن العاقلة تحمل العقل، وحلها له خارج عن القاعدة؛ فاذا وجدنا أمثال ذلك وقاعدة الشريعة، بنينا عليه طرد المعنى الفقهى المناسب فاذا وجدنا أمثال ذلك وقاعدة الشريعة، بنينا عليه طرد المعنى الفقهى المناسب ولم نكع (۱) عن التمسك به لورودشى ملم يعلل. واستدل على ذلك بالإجماع، ثم قال: والسر فى ذلك أن مالا يعقل معناه، فى مستثنى الشارع والمستثنى لا يقاس عليه وكأنه منقطع عن كُثر الشريعة، ولا يعتبر شى منه، ولا يغترض به على شى مهذا سبيل إجرائها » ا ه.

ويقول العز بن عبد السلام في قاعدة (٢) المستثنيات من القواعد الشرعية : اعلم أن الله شرع لعباده السعى في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة ، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربو على تلك المصالح . وكذلك شرع لهم السعى في دره مفاسد الدارين أوفي أحدهما ، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربو على تلك المفاسد ، وكل ذلك رحمة بعباده ، و نظر لهم ، و رفق بهم ، و يعبر عن ذلك كله بما خالف القياس ، و ذلك جار في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات ، اه وأما الثاني ، وهو تخلف الح-كم عن العلة في موضع لمعارضة علة أخسرى فيه أقوى منها فلا يبطل العلة الأولى في محالها الاخرى أيضا حيث لا من احم هناك . والعلل قد تتعارض كا تتعارض النصوص والادلة . وسبيل ذلك حينئذ الترجيح والعلل قد تتعارض كا تتعارض النصوص والادلة . وسبيل ذلك حينئذ الترجيح

<sup>(</sup>١) ص ٢٨٧ في بحث تخصيص العلة .

<sup>(</sup>٢) معناه نضعف ونجبن عن التمسك به . يقال كاع عنه إذا ضعف وجبن .

<sup>(</sup>٢) قواعد الاحكام - ٢ ص ١٣٨٠

ولا أظن أحدا يقول بمنع ذلك وعدم جواز التخصيص للعلة فى هذه الحالة ، كما لم ينكر أحد صحة الدليل الذى عارضه دليل أقوى منه فى بعض أفراده وترك العمل به فيه ، وأنه يعمل به فى غير موضع التعارض ، وأن عدم تأثيره فى هذا الموضع لا ينعطف بالفساد عليه فى أفراده الباقية . وما أنواع الاستحسان المعمول بها إلا علل عارضت عللا أخرى فى بعض المواضع وعمل بها لقوتها . وكذلك ما استثناه الائمة من العلل العامة بالعرف أو المصلحة من هذا القبيل .

وأما الثالث، وهو تخلف الحسكم لفقد شرط أو وجود مانع، فهو الذى يتصور فيه خلافهم. ومن تأمل أدلتهم وجدها تسير فى هذا النوع فقط، وإن كان بعضهم يذكر أثناء الاستدلال أمثلة للتخلف من المستثنيات أو مما تعارضت فيه العلل، لكن يمكن الحمل لما ورد من ذلك على أنه مجرد مثال للتوضيح.

إذا تمهد هذا وبان موضع النزاع، نقول: إن بعض العلماء ذهب الى أن هذا النزاع لفظى لامعنوى، لانه لم يتوارد النني والاثبات على محل واحد، حيث أراد المجوز التخصيص العلة بمعنى الوصف المؤثر، والمانع أراد العلة التامة بمعنى الوصف مستجمعا شرائطه منتفية موانعه. وسيظهر ذلك في مناقشة الادلة. وقال ابن الحاجب: إنه لفظى مبنى على تفسير العلة بما يستلزم وجوده وجود الحكم، وهو معنى المؤثر، فالتخلف قادح، أو بالباعث أو المعرف فلا.

وبعضهم يدعى أنه معنوى كصاحب المسلم، ولكن هذا المدعى لما وجد الادلة غير متفقة المورد، وأن دعواه منقوضة لامحالة ، لجأ الى تشييدها من ناحية أخرى ناحية الثمرة ، فقال: إن هذا الخلاف معنوى تظهر ثمرته فى الجواب عن المقض ؛ فعند المجوز يجوز بأبداء المانع دون المانع فلا يصح منه ذلك ؛ وفى مسألة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجعة أو مساوية ، فعند المجوز لا انخرام بل تخلف المناع وعند المانع تتخرم ، ولقد رد هذا شارح المسلم ، بأنه ليس كما ينبغى، فإن انتفاء الحسم لازم ألبتة للمانع ، فالمجوز ينسب اليه ، والمانع يفسب الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها . وأما انخرام المناسبة بمفسدة راجعة أو مساوية فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته ،

توضيح ذلك : أن الثمرة التي جعلها. لا تقــوى على جعل الخلاف معنويا ،

لأن الرد عن النقض راجع الى الخلاف فى المراد بالعلة هنا ، فالجوز أراد بها الوصف فقط ، وأما الشرط وعدم المانع نخارجان عنها ؛ فإذا وجد المانع فى على منع تأثير ذلك الوصف مع تحقق العلة . والممانع أراد بها العملة التامة الوصف مع شرطه وانتفاء مانعه ، فإذا تخلف الحمكم فى محل وجد فيه مانع ، كان تخلفه لعدم وجود العلة حيث انتنى جزؤها وهو عدم المانع ، والشى لا يتحقق بدون جزئه وإلا لم يكن جزءا . وكذلك يقال فى المناسبة إنها عند المجوز تتحقق من غير نظر الى المفسدة المعارضة ، فإذا وجدت فى محمل عارضها فيه مفسدة راجحة أو مساوية يقول إنها تخلفت لممانع . وأما الممانع فيقول : معنى المناسبة كون الوصف يحيث يترتب على شرعية الحمكم عنده مصلحة يظن أنها مقصودة للشارع مع عدم وجود مانع يمنع من هدذا الترتب من وجود مفسدة تساويها أو ترجح عليها ، فقد جعل عدم المفسدة جزءا من المناسبة ، فلا يقال على مذهبه إن المناسبة انخزمت لانها لم تتحقق فى محل المفسدة حتى يتصور انحزامها فيه . وهدذا معنى قول صاحب الغواتح و وأما انحزام المناسبة بمفسدة راجحة أو مساوية ، فلم يثبت القول به عند الممانع حتى يكون ثمرته ، .

#### الأدلة

استدل المافعون للتخصيص ، أوالشارطون للاطراد أوعدم النقض ، بأدلة : قالوا أولا : لو جاز تخلف الحكم عنها لزم التناقض ، لآن وجــود العلة يقتضى أن يوجد الحـكم في هذا المحل ، والمـانع يمنع من وجوده .

وثانيا: لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب كل مجتهد حيث يدعى كل واحد عند انتقاض علته أن التخلف لمانع ، والقول بالتصويب لمكل المجتهدين قول باطل مردود باتفاق أهل السنة .

وثالثا: لو جاز التخلف فلمانع أو فقدران شرط، وكل منهما جزء علة ، لأن الذى يستلزم المعلول هـو الـكل من المؤثر وعدم المـانع ووجود الشرط؛ فإذا وجد المـانع أو فقد الشرط لم تتحقق العلة حتى يقال: تخلف الحـكم عنها ، بل التخلف حينئذ لعدم وجود العلة.

ورابعا: تعارض دليل اعتبار العلة الذى هو أحد مسالكها ، ودليل إهدارها الذى هو تخلف الحكم عنها ، والتعارض موجب للتساقط ، فينتنى الاعتبار ، فتنتنى العلية بانتفائه .

وخامسا: العلة الشرعية كالعلة العقلية في إيجاب الحكم، والعقلية لاتنقض ولاتخصص، فكذلك الشرعية، لأن ما ثبت لأحدا لمثلين يثبت للآخر و إلاا نتني التماثل.

تلك أدلة الشارطين ، وقد أورد عليها المخالفون مناقشات رأينا قبل ذكرها أن نقدم مقدمة ، فنقول :

العلة العقلية تنقسم الى تامة و ناقصة . فالنامة هي العملة الفاعلية المستجمعة للشروط وانتفاء الموافع . والناقصة هي العلة الفاعلية فقط . والأولى إذا وجدت وجد معها الحمكم لا يتخلف أصلا ، بخلاف الثانية ، فإن وجودها لا يستلرم وجود الحكم ، بل قد يوجد معها وقد يتخلف إذا وجد مانع أو فقد شرط . فمثلا : النار التي هي علة الإحراق ، إذا وجدت مستجمعة للشروط خالية من الموانع وجد معها حكها وهو الإحراق ، أما إذا وجد مانع ككون الحطب رطبا مثلا ، فإن الحكم يتخلف عنها . وكذلك العلة الشرعية تنقسم الى تامة و ناقصة على نهج العلة العقلية . فالنامة هي الوصف المستجمع للشروط الذي لا يوجد معه مانع ، والناقصة هي الوصف فقط .

ومن المتفق عليه بين الأصوليين أن العلة التامة لايرد عليها نقض ولا تخصيص، يمعنى أنها متى وجدت وجد الحركم عندها ، فإذا تخلف الحركم عنها فى موضع دل على فسادها . وأما الناقصة فقد يوجد معها الحركم إذا استجمعت شرائطها، وقد يتخلف عنها إذا وجد مانع ، ويقال لهذا التخلف نقض أو تخصيص . وهذه هي التي عناها المجوزون للتخصيص .

إذا عرفنا ذلك نقول لهم فى دليلهم الخامس: مامرادكم بالعدلة العقلية التى لا تنقض ولا تخصص: أهى التامة أم الناقصة ؟. فإن أرادوا الأول سلمناه ولا يفيدهم، لأنه فى غير محل النزاع، وأن أرادوا الثانى، منعناه لأنها تنقض وتخصص ولا يكون ذلك مفسداً لها، فتكون الشرعية الناقصة مثلها باعترافكم. وفى دليلهم الرابع: إن دليل الإهدار هو التخلف لا لمانع؛ وأما إذا كان

التخلف لمانع فغاية ما فيه تعارض فى على المانع ، وهو لايستلزم سقوط اعتبارها فى المحال الاخرى ، بل فى محل الممانع فقط .

وأما الدليل الثالث فهو نص فى أن مرادهم بالعلة العلة التامة، وليس النزاع فها .

وأما الدليل الثانى فأجيب عنه بمنع التلازم، لأنه يسلم إذا قبل منه دعوى التخلف للمانع بحرداً عن البيان، ونحن لانقبله منه إلا مع البيان للمانع الصالح، فإذا يبنه قبل ذلك منه وصح تعليله، وإلا رد وقبلت دعوى مدعى الإبطال. على أن مسألة التصويب لسكل مجتهد المعتبر فيها الواقع؛ والذى معنا عدم العلم بالمصيب من المخطىء، ولا يلزم من عدم العلم إصابة كل واحد في الواقع

وأما الدليل الأول فالتناقض يسلم إذا أريد العلة التامة. وأما الناقصة فلا تناقض فيها، لأن المانع استثنى هذه الصورة عقلا؛ ولانسلم أن وجود العلة يقتضى ثبوت الحسكم فيما يوجد فيه المانع، وإنما يلزم لو بتى تأثير العلة، وهو ممنوع لمنع المانع.

استدل المجوزون أولا: بأنه ثبت تخصيص عموم الالفاظ بالانفاق؛ وعموم العلة مثله، لا فرق بينهما، فليجز تخصيصه الآخر؛ لأن ظاهركل منهما يقتضى التناول لجميع الأفراد؛ والتخصيص بيان أن بعض الأفراد غير مراد، وهو سائغ فيهما. وما قيل إن التخصيص خاص بالالفاظ، والعلة معنى لا يجرى فيها ذلك، رده صاحب المسلم بأنه اصطلاح جديد لا يدفع المعنى، لأن العلة إن كانت موجبة للحكم في كل ما يوجد فيه لكن تخلف لما فع يمنعه إياه من التأثير، كانت كالمام المقتضى للحكم في الكل، ويمنع المخصص اقتضاءه في البعض، ولا ينفع حجر إطلاق اسم التخصيص في المعنى شيئا.

وثانيا: بأن تخصيص الاسم إنما يجوز من حيث جاز فيه الاستثناء مقرونا باللفظ، فجرت دلالة التخصيص مجرى لفظ الاستثناء. كذلك على الآحكام لما لم يمتنع فيها الاستثناء وجب أن يجوز تخصيصها. ألا ترى أنه لو قال: حرمت عليكم الخر لأنها بما يسكر كثيره إلا النبيذ فانه مباح لكم مع وجود هذا المعنى فيه، كان ذلك المعنى جائزاً سائغا ؟ كذلك لا يمتنع إطلاق العلة من غير شرط الاستثناء،

ونقيم الدلة لالة على تخصيصها. وكذلك هذا فى العلل المستنبطة ، لافرق بينها وبين العلل المنصوص عليها ؛ لأن هذه إن دل عليها النص بلفظه فتلك دل عليها بمعناه، وهى مستندة إليه فى الجملة ولم تثبت بمحض الرأى

وهذا أورد بس الحنفية الماذيين للتخصيص اعتراضا حاصله : إذا كنتم تعتبرون العلل الأسماء في جواز التخصيص ، ونحن معشر الحنفية إنما نجوز تخصيص الأسماء ، على معنى أن المخصص له كالاستئناء المقرون باللفظ ، وأن ما خص منه لم يكنقط مراداً باللفظ ؛ فهل تقولون مثله في العلل وتجعلون الدلالة الموجبة لتخصيصها كأنها مقارنة ؟ وأجاب الشيخ الجصاص في أصوله بأنه لا فرق بين هذه العلل وبين الاسماء في جواز تخصيصها ، وهو أن الدلالة الموجبة لتخصيص العلة كأنها مقرونة إلى لفظ التعليل بمنزلة قوله : هذا المعنى علامة للحكم إلا في موضع كذا ؛ كا تقول في تخصيص الاسم : إن دلالة التخصيص كأنها مقرونة اليه وكان بمنزلة قوله : اقطعوا السارق إلا سارق كذا ، لا فرق بينهما من هذا الوجه ولانقول إن الحكم المخصوص كان مراداً بالاسم ، ومع ذلك فانا فطلق العلة فنقول : إن علة الحكم كيت وكيت كان مراداً بالاسم ، ومع ذلك فانا فطلق العلة فنقول : إن علة الحكم كيت وكيت المشركين والمراد البعض ، ولا يحتاج أن يشترط موضع التخصيص من العلة من طريق اللفظ .

المفصلون المانعون في المستنبطة: قالوا: لو صحت المستنبطة مع التخلف لزم الدور. بيانه: أن هذا التخلف إما أن يكون لمانع أو لا لمانع؛ فإن كان لغير مانع لم يتحقق اقتضاء، وبانتفائه تنتني العلية، فيكون التخلف لعدم العلة وليس بما نحن فيه وإن كان لمانع تحقق الدور؛ وذلك لانه لا تعلم مانعية المانع في محل التخلف إلا بعد العلم بالمانعية؛ ولا بعد العلم بالمانعية؛ فإن التخلف من غير علم الممانع يوجب التردد في اقتضاء المؤثر، فتوقف كل منهما على الآخر. فثلا: إن من أعطى فقيرا فظن أنه إنما أعطاه لفقره فإذا جاءه فقير آخر ولم يعطه، توقف الظن بعلية الفتر لجواز وجود الممانع من الإعطاء وعدمه، فإن تبين مانع كفسقه عاد ظن أن الإعطاء كان الفقر، ولوجود الممانع لم تعمل العلة؛ وإن لم يتبين مانع انتني ظن كون الإعطاء للفقر. فني هذا المثال لا يعمل العلة؛ وإن لم يتبين مانع انتني ظن كون الإعطاء للفقر. فني هذا المثال لا يعمل

أن الفسق مانع إلا بعد العلم بأن الفقر مقتض ، وإلا لجاز أن يكون عدم الإعطاء بناء على عدم المقتضى، ولا يعلم أن الفقر مقتض إلا بعد العلم بأن الفسق كان مافعا فى صورة التخلف، وإلا كان التخلف قاطعا فى عدم المقتضى. وهذا كما ترى دور ترتب ، لامعية ؛ فالجواب بأنه دور معية غير صحيح . وأجيب عن هذا الدور بانفكاك الجهة ؛ لأن المتوقف على وجود المانع هو استمرار الظن بعليتها ، وكونه مانعا يتوقف على ظهور الصحة وظنها لا على استمراره ؛ فزال الدور . واستشكل هذا الجواب بما إذا علم التخلف مقارنا للعلم بالعلية ، كما إذا سأله فقيران فأعطى واحدا ومنع الآخر الفاسق ، فإن العلم بعلية الفقر يتوقف على العلم بمانعية الفسق وبالعكس ، فعاد الدور .

والجواب: أن المتوقف على العلم بالعلية العلم بالمافعية بالفعل ، لا المافعية بالقوة ؛ والمتوقف عليه العلية هو المافعية بالقوة وهو كون الشيء بحيث إذا جامع وصفا منع جامع باعثا منعه مقتضاه ، وذلك قد يعلم كون الشيء بحيث إذا جامع وصفا منع مقتضاه مع أن ذلك الوصف لم تعلم عليته بالنسبة الى حكم ، بخلاف العلم بتحقق المافعية فإنه لا يتصور بدون العلم بعلية الوصف للحكم للعلة بتخلفه في بعض المواد عنه بسبب المافع. فني هذا المثال علمنا بأن الفسق منع من الإعطاء موقوف على علمنا على العلم بكون الفقر علة له ، ولكن علمنا بأن الفقر علة لا يتوقف على علمنا بأن الفسق يمنع بالفعل ، بل يكفي فيه أن الفسق من شأنه أن يمنع ، فظن العلية المقرون بتخلف الإعطاء لا يحتاج الى العلم بأن الفسق قد منع ، بل يكفيه كون الفسق بحيث إذا جامع الفتم يمنعه مقتضاه .

وأما المنصوصة فلا مافع مر. تخصيصها ، لأن الشارع له أن يطلق العام ويريد به الخاص مؤخرا بيانه الى وقت الحاجة ، بخلاف غيره إذا علل بشىء ونقض عليه ، فليس له أن يقول : أردت غير ذلك ، لسده باب إبطال العلة .

المانعون فى المنصوصة دون المستنبطة، قالوا: إن التخلف فى المنصوصة يستلزم بطلان النص العام المفيد لزوم الحكم فى جميع المحال ومنه محل التخلف، فإن النص على العلة بمنزلة قوله : كل ما توجد العلة فيه يوجد الحكم، بخلاف المستنبطة فإنه لا يوجد فيها ذلك المحذور، لأن دليلها الذى هو مسلك من مسالكها يستدعى

ترتب الحسكم عليها عند خلوها عن المسانع، فلا تخلف للحكم عن هذا الدليل عند وجود المسانع.

وأنت ترى أن الفرق بينهما تحسكم ظاهر ، لأنه لا مانع من هذا التقدير في المنصوصة ، بأن نقول : إن دليلها الذي هو النص يستدعى ترتب الحسكم عليها عند خلوها عن المانع . وأجاب ابن الحساجب عن دليل المنع في المنصوصة بالتفصيل بين النص القطعى والظنى ، نسلم عدم النقض في الأول دون الثانى ، لأن القطعى لا يقبل التخصيص كغيره من التخصيصات ، ولا يختص بتخصيص العلة ، فليس من محل النزاع بخلاف الظنى ، حيث لا مانع من ورود التخصيص على الظنى ، وليس هذا إبطالا ، بل تجوز به لدليل التخصيص فيجب قبول مثله ويقدر المانع فيه . وأجاب صاحب المسلم بأن نقض العلة مقدر مفروض وإن كان تقدير محال .

وهذه الكلمة تدلنا على مبلغ فائدة هذه الأصول من جهة طول الكلام وكثرة الاستدلال فى الأشياء المفروضة المقدرة . ولقد قال الكمال فى ثنايا هذه المسألة : إن هذا التطويل فى البيان مع الاستغناء بما يكنى فى أداء المراد ودفع الإيراد، من تصرفات المولعين بنقل الخلاف دون تحرير منقح عن الإطاب المخل ، اه. مع زيادة من التيسير .

والنتيجة: أن تخصيص العلة جائز بعد صحة الدليل المثبت له ، ويؤيده الواقع في الشريعة ، وما ورد عن الآئمة رضوان الله عايهم ، وأن اشتراط الاطراد مطلقا أو عدم النقض أو منع التخصيص لا محل له مادام الـــكلام في العلة التي هي الوصف المؤثر أو الباعث المتبادر من إطلاق لفظة العلة عند الاصوليين . وأما جعل الشروط وانتفاء الموانع جزءا لها ليدفعوا به جواز التخصيص كا. فعل فحر الإسلام ومن تبعه ، حتى قالوا إن الذي مُجعل عند المخصصين للعلل دليل المخصوص جعداه دليل العدم \_ فشيء غير مطابق للواقع ، بعيد عن موصع دليل المختيفة المراد .

### البحث الرابع في اشتراط كونها مناسبة

اختلف الاصوليون في اشتراط المناسبة في العلة . فن ذاهب الى أن العلة لا تكون صحيحة إلا إذا كانت مناسبة ، على معنى أن يترتب على شرعية الحمح عندها مصلحة يظن أنها مقصودة للشارع ، فإذا خلت العلة عن ذلك كانت فاسدة . و مِن مُطلق لها عن هذا الشرط قائلا إنهاكما تكون مناسبة تكون غير مناسبة . ولماكانت العلة منقسمة الى منصوصة ومستنبطة ، والمنصوصة ثابتة بصريح النص ولما كانت العلة منقسمة الى منصوصة ومستنبطة ، والمنصوصة ثابتة بصريح النص أو بإيمائه ، وهذا الاشتراط كا يبدو من كلام القوم ليس سائرا فيها على منهج واحد ، رأيت تفصيل الكلام لكل نوع على حدة ، فأقول وبالله أعتصم :

أما المصوصة : فحاصل ما قالوه فيها : إن العلة المنصوص عليها صراحة لا يشترط فيها المناسبة . وهذا وإن لم يصرحوا به إلا أنه يؤخذ من بجموع كلامهم حيث قصروا الحلاف على المومأ إليها . وعلل الشارطون ذلك بأن دلالة الإيماء ضعيفة فتحتاج الى ما يقويها وليس هنا غير المناسبة . وأما النص الصريح فقوى الدلالة لا يحتاج الى شيء آخر .

وأما العلة المومأ إليها: فاختلفوا فيها على مذاهب. وقبل ذكر المذاهب تحدد موضع النزاع، لأنه يخيل للناظر أنه مختلف؛ فبينا يصرح ابن الحاجب وابن السبكى وغيرهما بأن الخلاف فى جميع أنواع الإيماء، وعبارة جمع الجوامع ، ولا يشترط فى الإيماء مناسبة الوصف المومأ إليه للحكم عند الاكثر بناء على أن العلة بمعنى المعرف، وقيل يشترط بناء على أنها بمعنى الباعث ، .

ويقول الشوكانى فى إرشاد الفحول: , إن الغزالى وإمام الحرمين بمن اشترط المناسبة فى الوصف الموماً اليه للحكم فى جميع أنواع الإيماء، . إذ يصرح غميرهم كالرازى والبيضاوى بأن الخلاف ليس فى جميع أنواعه بل فى الترتيب بغير الفاء، أما هو فلا خلاف فى عمدم الاشتراط فيه . ولكن عند التأمل لا نجمد خلافا فى الواقع، لانهم متفقون على أن ما عدا الترتيب بالفاء هو موضع الخلاف، وأما

الترتيب بها فلا خلاف بينهم فى أنه لا يشترط فيه هذا الشرط. واختلاف العبارة أتى من اختلافهم فى الترتيب بالفاء هل هو من الإيمان أو من النص الصريح ؟ فن جعله من أنواع الإيماء استثناه وقيد موضع الاشتراط بأنه الإيماء إذا لم يكن بالترتيب بها ، ومن جعله من النص الصريح أطلق محل الاشتراط وجعله أنواع الإيماء كلها.

والآمر فى جعله من النص أو من الإيماء اصطلاح، أو راجع إلى اختلاف النظركا قال البدخشى « إن من جعلها من الإيماء نظر إلى أن دلالتها على العلية لما احتاجت إلى النظر لم تكن وضعية صرفة ، ومن جعلها من الصريح نظر إلى دلالتها على الترتيب بالوضع » . و بمثل هذا صرح السعد فى حو اشى الشرح العضدى . فظهر من هذا اتفاقهم على أنه لا يشترط فى النص الصريح ولا فى الترتيب بالفاء، واختلافهم فى غيرهما . والآراء فى ذلك ثلاثة :

الأول : عدم الاشتراط مطلقاً ، واختاره الأمام الرازى ومن تبعه .

والنانى: الاشتراط مطلقا، واختاره إمام الحرمين. وعبارته فى البرهان (۱): ومما يجرى تعليلا صفة تتضمن تعليق الحسم باسم مشتق؛ فالذى أطلقه الاصوليون فى ذلك أن ما منه اشتقاق الاسم، علة للحكم فى موجب هذه الصيغة، كا فى آيتى السرقة والزنا، فتضمن سياق الآيتين تعليل القطع والحد بالسرقة والزنا. وهذا الذى أطلقوه مفصل عندنا، فانا نقول: إن كان ما منه اشتقاق الاسم مناسبا للحكم المعلق بالاسم فالصيغة تقتضى التعليل كالقطع الذى شرع مقطعة السرقة، والجلد المثبت مركعة عن فاحشة الزنا؛ وفى الآيتين قرائن تؤكد هذا منها قوله تعالى ولا تأخذكم بهما رأفة نعالى ، جزاء بماكسبا نكالا من الله ، وقوله تعالى « ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله ، وإن لم يكن ما منه الاشقاق مناسبا للحكم فالاسم المشتق عندى كالاسم العلم ، اه .

والثالث: التفصيل بين ماتفهم العلية فيه من المناسبة وغيره، فيشترط فى الأول دون الثانى. فالأول كحديث « لا يقضى القاضى وهو غضبان » ونسبوه للآمدى وابن الحاجب.

<sup>(</sup>۱) ص ۲۲۳

ولقد حكى صاحب المسلم المذاهب فى هذه المسألة بصورة تخالف حكاية غيره من بعض الوجوه . وعبارته مع شرحه , المختار أن الماسبة بين الوصف المومأ اليه والحديم لا بد منها فى الواقع إذ لاعلة دونها ، أما ظهورها فليس بشرط فى فهم التعليل من الإيماء ، لأن دلالة الإيماء تامة فلا ينظر إلى ما سواه من المناسبة وغيرها . وقيل ظهور الماسبة شرط لضعف دلالة الإيماء لكونها من قرينة . وقيل ان منهم التعليل من المقارنة بين الوصف والحكم اشترطت المناسبة ، لأن دلالة هذا النحو من الإيماء ضعيفة ، وإلا فلا يشترط لكونها تامة فى الدلالة . واختاره ابن الحاجب » اه .

وعبارة ابن الحاجب ، ثالثها : المختار إن كان النعليل فهم من المناسبة اشترطت. وكذلك قال العضد فى شرحه . وعلل ذلك بأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تماقض ، وأما ما سواه من الاقسام فلا . فإن التعليل يفهم من غميرها وقد وجد . وهذا إنما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها ، وأما نفس المناسبة فلا بد منها فى العلة الباعثة ، ولا تجب فى الامارة المجردة ، اه .

فاذا ضممنا ظاهر عبارة المسلم الى ماقبلما زادت المذاهب مذهبا رابعا ، وأصبحت الآراء أربعة : ١ – لا يشترط المناسبة مطلقا ٢ – يشترط وجود المناسبة في الواقع دون ظهورها ٣ – يشترط ظهور المناسبة ٤ – التفصيل بين نوع ونوع ونسبة هذه الآراء كما علمت . ولكن في نسبه القول بالتفصيل الى الآمدى نظر ، لأن عبارته تفيد أن هذا التفصيل في العلة بمعى المعرف ، وأما العلة بمعنى الباعث كما هو محتاره فيها فيشترط فيها المناسبة من غير تفصيل . واليك عبارته المناسبة من غير تفصيل . واليك عبارته الى ذكر الحكم مع الوصف المناسب ، فلا يتصور فهم التعليل فيه مستندا المناسبة ، لأن عدم المناسبة فيما الماسبة شرط فيه يكون تناقضا ، وأما ما سواه من الاقسام فلا يمتنع فيها بما لامناسبة فيه إلا أن تكون العلة بمعني الباعث، وأما بمعني الإقسام فلا يمتنع فيها بما لامناسبة فيه إلا أن تكون العلة بمعني الباعث، وأما بمعني الأمارة فلا ، وعلى هذا فيا ذكروه من الحجة على امتناع التعليل وأما بمعني الأمارة فلا ، وعلى هذا فيا ذكروه من الحجة على امتناع التعليل

<sup>(</sup>١) الأحكام ج ٣ ص ٤٢ .

بالوصف الطردى إنما يصح أن لو قيل إن التعليل بالوصف الطردى بمعنى الباعث، ولا اتجاه لها في التعليل بمعنى الأمارة والعلامة ، وعلى هذا فلا امتناع في جعل الجهل علامة على الاكرام، والعلم علامة على الإهانة إذا لم يكن هوالباعث بل الباعث غيره، اه. وهي كما ترى صريحة فيما قلنا، فيكون من الشارطين مطلقا إلا أنه لم يفصح عن هذه المناسبة أهى الظاهرة أم الواقعية ؟

### مقارنة وتحليل لهذه الآراء

إذا علمت أن هدا الخلاف في علل الإيماء التي وردت في كلام الشارع ، وأن موضع براعهم في أن مجرد الإيماء يفيد علية الوصف المومأ اليه أولا بد من ضميمة شيء آخرو هوكون ذلك الوصف مناسباكا هوصريح كلامهم في الاستدلال، وأن هذا الحلاف مبني على الحلاف في تعريف العلة بالمعرف أو الباعث ـ أدركت ما في حكاية المذاهب والاستدلال عليها بالشكل الموجود في كتب الأصول من نظر ظاهر لمن خلع ربقة التقليد لكل ما يقال.

وذلك لأن قضية البناء على التعريف تقتضى اشتراط المناسبة فى الواقع عند المعرفين بالباعث، لا فرق بين علة وعلة ، منصوص عليهاصراحة أو إيماء ، وعدم اشتراطها عند المعرفين بالمعرف كذلك فى جميع العلل ، فتخصيص الخلاف بعلل الإيماء غير ظاهر . لكن اشتراط الجميع حى أصحاب المعرف فى العلة أن تكون مشتملة على حكمة تبعث على الامتثال الذى هو معنى الماسبة يناقض القول بعدم الاشتراط هنا . ولا يصحح هذا الرأى إلا صرف الني الى اشتراط الظهور . وقد صرح بهذا طائفة (۱) من علماء الأصول بمن سار على نهيج صاحب هذا الشرط فى العلة حينا اعترض هذا الاشتراط بأنه ينافى شرط اشتمال العلة على حكمة الخو وحينتذ يرجع قول المطلق الموهم لنفيها فى الواقع الى قول من ننى اشتراط ظهورها على أن نفيها فى الواقع فيا ورد عن الشارع لا يملكه أحد، لأن الواقع غيب عنا ، وغاية ما يملكه الذاهب الى ننى المناسبة ننى ظهورها فقط . ولعل فى حكاية صاحب

<sup>(</sup>١) راجع جمع الجوامع وحواشيه .

المسلم للمذاهب إشارة إلى ذلك ، فانه بالرغم من اشتهار القول بعدم اشتراط المناسبة مطلقا وأنه قول جمهرة من العلماء لم يحكه ، وحكى بدله القول ياشتراطها فى الواقع دون الظهور ، ومثله لا يغفل عن الآراء المشهورة. والظاهر أنه أفصح عما أبهمه غيره ممن حكى الخلاف قبله .

فظهر من هذا أن الخلاف هنا فى اشتراط المناسبة الظاهرة لكيلا يتناقض مع شرط الاشتمال على الحكمة ، وليكون لتخصيص الخلاف بعلل الإيماء وجه ، وهنا تصبح المذاهب منحصرة فى مذهبين .

الأول: يشترط ظهور المناسبة فى علل الإيماء، يعنى أن الإيماء لا يفيد العلية إلا إذا كان الوصف ظاهر المناسبة.

والثانى: لا يشترط ذلك بل مجرد القرآن يفيد العلية. وأما القول بالتفصيل كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا أكاد أفهم له معنى بعد أن فرضنا الحكلام فى العلل المومأ اليها، وهو معترف كغيره بأنه طريق من طرق إثبات العلة. وهذا يلزمه أن الإيماء وحده يفيدها، فكيف يفصل الى ما تفهم العلية فيه من المناسبة فتشترط فيه، وإلى غيره فلا تشترط؟

ونحن نسائله: ما مرادك من فهم العلية من المناسبة ؟ أتريد أن المناسبة وحدها أفادت العلية ، أم تريد أن المفيد هو الإيماء بمعونة المناسبة ؟ ولا ثالث لهما . فإن أراد الأول أبطله أن فرض الكلام في العلل المنصوصة بطريق الإيماء ، والمناسبة لا تفيد وحدها إلا في العلل المستنبطة ؛ وإن أراد الثاني ناقضه اعترافه بأن الإيماء طريق مستقل في غير هذه الصورة التي يظن أنها أضعف منها ، ولا فرق بين إيماء وإيماء متى تحقق ، وكون بعض الصور ظهرت فيها المناسبة لا تأثير له في أصل الدلالة ، وإنما يظهر أثر ذلك في الترجيح عند التعارض ، فيقدم ما ظهرت مناسبته على ما لم تظهر فيه .

هذا وقد اعترض الكمال ومن قبله السعد فى حواشى العضد هذا التفصيل، غير أن الكمال يميل الى ننى الاشتراط فى جميع الصور، والسعد يميل الى الاشتراط فى الجميع، ولكنه صرفه الى شى. آخر وهو صحة العلة واعتبارها فى باب القياس، وهو شىء وراء المتنازع فيه وهو فهم العلية من مجرد الإيماء. وعبارة الكمال ، وأنت

تعلم أن الغرض أنها علمت من إيماء النص فكيف يفصل الى أن تعلم العلة بالمناسبة ، يعنى فقط ، فتشترط ، أو لا بها قلا تشترط ، ا ه . ويقول السعد بعد حكاية قول العضد « أما ما سواه فلا ، لآن التعليل فهم من غيرها وقد وجد فلا حاجة اليها ؛ ولا يخنى ضعف هذا فإن وجود ما يفهم منه العلية لا يقتضى عدم اشتراط آخر لصحة العلة واعتبارها في باب القياس ، ا ه .

و بالجلة لا يظهر لهذا النفصيل وجه حتى على صرف الاشتراط في هذا النوع عنده على الظهوركا صنع العضد، إلا إذاكان مراده من الاشتراط فيه لزوم التحقق، يعنى أن التعليل فى الإيماء إن فهم مما ظهرت مناسبته لا ملزم خلق فيه ، وحيئتذ يرجع وإن فهم من مجسرد الاقتران فيما لم تظهر مناسبته لا ملزم ذلك فيه ، وحيئتذ يرجع رأيه الى رأى القائلين بأنه يكنى المناسبة فى الواقع ولا يشترط ظهورها لانهم لا ينفونها إذا كانت ظاهرة ، لان التابت لا يليق بأحد نفيه . وبهذا التوجيه يدفع الاعتراض عليه بأنه يلزم من تقريره المذاهب على هذا الشكل أن من يقول بعدم اشتراط المناسبة مطلقا يقول بعدم اشتراطها فى هذا النوع مع كونه يعترف بأن الوصف فيه مناسب وهو غير معقول. ووجه الدفع أن من يقول بعدم الاشتراط المعهود .

### الأدلة

استدل النافون لهذا الشرط بدلالة العرف؛ وذلك أن الرجل إذا قال: أكرموا الجمهال واستخفوا بالعلماء، استقبح هذا الكلام منه. وهذا الاستقباح لا يخلو آن يكون لاحد أمرين: الأول: فهمه أن المتكلم جعل الجماهل في ذاته مستحقا للإكرام والعالم في ذاته مستحقا للإهانة. والثاني: فهمه جعمل مناط الإكرام الجمهل ومناط الاستخفاف العلم. والأول غير جائز، لأن الجاهل قمد يستحق الإكرام لشيء آخر كالشجاعة أو الكرم مثلا، والعالم قمد يستحق الاستخفاف لبخله أو لجبنه أو لجوده على التقليد مثلا، فتعين الثاني. وهذا يدل على أن مجمرد الترتيب دال على العلية في مثل هذه الصورة.

وأورد على هذا الدليل: أن الدلالة فى هذه الصورة لا تستلزم الدلالة فى كل الصور؛ لأن المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الـكلية، لجواز اختلاف الجزئيات

فى الاحكام. وأجيب بأنه يجب فى الجميع دفعا للاشتراك، وهو أنه يدل عليها فى بعض الصور، ويدل على عدمها فى البعض الآخر. ورد هذا الجـواب بأنه لا يلزم من عدم الدلالة على العلية الدلالة على العدم حتى يكون مشتركا. ودفع هذا الرد بأن هذا التركيب عربي فصيح، فلا بد أن يدل على شيء؛ فدلوله فى غير هذه الصورة إن كان هو التعليل فلا كلام، وإن كان غيره فقد دل على عدم العلية ووجد الاشتراك وهو خلاف الاصل.

هكذا تكلم القوم فى مناقشة هذا الدليل. ومن أمعن النظر وجدها لاتفيد؛ لأن عماد المستدل هـو أن دلالة الإيماء فى هـذه الصورة على التعليل يلزمها الدلالة فى جميع الصور ، وإلا لزم الاشتراك وهو خلاف الآصل. وعماد النافى دعوى عدم الدلالة فى غير هذه الصورة ، ومحاولة ننى الاشتراك وأنت إذا علمت أن الله فى الإيماء دال على معناه الحقيق الموضوع له مالوضع ، ودال على التعليل بالالتزام ، والاشتراك إنما يكون فيا وضع له الله فيا دل عليه بالالتزام ، أدركت ما فى إقحام لزوم الاشتراك لو لم يدل فى غير هذه الصورة ، من نظر ظاهر.

والحق أن يقال: إذا سلم المخالف دلالة العرف على التعليل في هذا المثال لزمه تسليمها في جميع الصور لانه لا فرق بين صورة وصورة ، فإن ادعى الفارق فعليه إظهاره وإلا كان مجرد دعوى ، بل نقول إن دلالته في غير هذه الصورة أظهر منها في هذه الصورة ؛ وذلك لان هذا المثال لا مناسبة فيه أصلا ، لانا نقطع بأنه لامناسبة بين العلم والإهانة ، ولابين الجهل والإكرام . وأما غيره فغاية ما فيه عدم ظهور المناسية لا القطع بنفيها . وإذا ضمنا الى ذلك أن الكلام في إيماء الشارع الحكيم الذي يبعد كل البعد عليه أن يقرن وصفا محكم نقطع بعدم مناسبته بعد أن قام الاجماع على أن جميع أحكامه لا تخلو من حكمة في الواقع وإن كانت لا تظهر في بعض الاحكام \_ أنتج لامحالة أن مجرد الترتيب يفيد العلية ، والظاهر أن المخالف لا يسلم دلالة الإيماء على التعليل في هذه الصورة كما يستفاد من دليله الآق

استدل الشارطون على مدعاهم :

أولا: بأن الغالب من تصرفات الشارع أن تكون على و فق تصرفات العقلاء

وأهل العرف ، ولو قال الواحد من أهل العرف لغيره : أكرم الجاهل وأهن العالم ، قضى كل عاقل أنه لم يأمر بأكرام الجاهل لجهله ، ولا أنه أمر بأهانة العالم لعلمه ، وأن ذلك لا يصلح للتعليل فظرا الى أن تصرفات العقلاء لا تتعدى مسالك الحكة وقضايا العقل .

وثانيا: باتفاق الفقهاء على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم ، إما بطريق الوجوب على رأى المعتزلة، وإما بطريق التفضل على رأى غيرهم ، وسواء ظهرت الحكمة أو لم تظهر . وما يعلم قطعا أنه لا مناسبة فيه ، ولاوهم المناسبة ، يعلم امتناع التعليل به .

وثالثا: بأن دلالة الإيماء ضعيفة لكونها من قرينة ، فلا بد من ظهور مناسة الوصف .

وأنت ترى أن الدليل الثالث هو عين المتنازع فيه ، لأنه فى : همل الإيماء قوى الدلالة فلا يحتاج الى شيء آخر ، أو ضعيف فيحتاج الى ما يقويه ؟ وكونه من قرينة لا يستلزم ضعفه ، فكم من شيء ثبت بالقرينة وهـو قوى ، فإن ادعى أن القرينة هنا ضعيفة فيحتاج الى ما يقويها ، قلنا هو كذلك أصل المدعى ، لأن القرينة التى دل الكلام بواسطتها هى الترتيب الذى هو معنى الإيماء . فعم إن دلالة الإيماء أضعف من دلالة النص الصريح ، ولكن هـذا الضعف لا يضرها عند انفرادها ، ولا يؤثر فى دلالتها فى ذاتها ، بل يظهر أثر ذلك الضعف عند معارضته للنص الصريح ، فيقدم الاقوى كما هو الشأن فى كل معارضة وترجيح . وأن الدليل الثانى لا يفيد إلا اشتراط المناسبة فى الواقع ، لانه الذى قام عليه الإجماع ، وليس هو المتنازع فيه بعد ما قدمناه فى بان المذاهب ومقارتها .

بقى الدليل الأول وهو يفيد أن العقلاء إذا وجدوا اقتران الحكم بوصف غير مناسب صرفوا التعليل إلى غيره لآنه لايصاح للتعليل، وأن المتكلم لم يرد جعل المذكور علة. ولماكان الشارع في قصرفائه لا يعدو تصرفات العقلاء فيجرى ذلك في كلامه. وهذا على تسليمه لا يدل إلا في هذه الصورة وأمثالها بما يقطع فيه بعدم المناسبة بين الحسكم والوصف المقرون به. وأما في الصور التي لانقطع فيها بانتفاء المناسبة فلا دلالة له على نني الدلالة فيها ؛ لأن الذي ألجأ العقلاء إلى صرف العلة إلى غير المذكور هو كونه لا مناسبة فيه أصلا. وأما ما لا نقطع فيه بنني المناسبة

فلا داعى فيه إلى ذلك. وحينئذ لايفيد صاحبه إلا إذا أثبت فى إيماءات الشارع أوصافا غير مناسبة قطعاً، فينتقل النزاع إلى إثبات ذلك، ودون إثباته خرط القتاد، مع أنه يتناقض مع دليله الثانى. ولو تنزلنا معه وسلمنا دلالة هذا الدليل على العموم تعارض هذا مع دليل النافين السابق. فهذا يدعى دلالة العرف على أن مجرد الترتيب لا يفيد، وذلك يدعى دلالته على أنه مفيد فتساقطا (١) ولم يبق معنا إلا الاحتكام إلى ضابط الإيماء المشهور عندهم وهو اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيدا ، .

ومنه يعلم أن منشأ الدلالة فى هذا الاقتران هو الاستبعاد من الشارع أن يقرن حكما بوصف غير صالح للتعليل؛ لأن ذكر هذا الوصف يمتنع أن يكون لغير فائدة ، لأنه عبث وهو منفى عنه ، فتعين أن يكون لفائدة ، وهى : إماكونه علة أو جزء علة أو شرطا . ولماكان الغالب فى تصرفات الشارع كونه علة ، صرف إليه . فإذا كان الشارط معترفا معهم بأن منشأ الدلالة هو الاستبعاد فلا يسوغ له بعد ذلك ننى دلالة الإيماء على العلية إلا إذا كان الوصف ظاهر المناسبة .

نعم لو قال قائل: إن هذا الشرط خاص بالإيماء المختلف فيه و هو ذكر الحكم أو الوصف وحده، لكان له شيء من الوجاهة حيث لم يتحقق الاقتران المفيد للعلية. هذا في العلة المنصوصة. وأما المستنبطة فقد جرى الخلاف في اشتراط مناسبتها كذلك؛ فذهب ذاهبون إلى أنها ليست بشرط، فجوزوا التعليل بالاوصاف الطردية كما بالمناسب؛ وآخرون إلى أنها شرط فمنعوا النعليسل بالطردى. ولست الآن بصدد تحقيق المناسب والطرد والاستدلال والترجيح، لأن ذلك له مبحث خاص وسيأتى. ويكني هنا أن أقول: إذا ثبت أن أحكام الله مشروعة لمصالح ناص وسيأتى. ويكني هنا أن أقول: إذا ثبت أن أحكام الله مشروعة لمصالح العباد كما تقدم، فيجب أن يكون الميزان الذي توزن به العلل بمني الاوصاف تلك المصالح؛ فان كان الوصف بحيث لا يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة، رد التعليل به، لانه غريب عن منهج الشريعة الواضح، وأما كون المناسبة بمجردها تصلح دليلا لإثبات العلية أو لا بد معها من شيء آخر كالتأثير الذي شرطه الحنفية فتكلم عليه في البحث الآتي.

<sup>(</sup>١) هذا على تسليم جريان العرف بهما وعدم إمكان الجمع بينهما . ولنا أن نمنع جريان العرف بالثانى أو نسّله ونجمع بينهما بأن السام إذا سمع هذه المائلة استقبح ذلك من قائلها ثم يصرف التعليل عن المذكور إلى غيره تصحيحاً لنصرف العاقل الذى صدرت عنه تلك العبارة .



# البحث الخامس في اشتراط التأثير

وفى التأثير وقع نزاع الاصوليين قديمهم وحديثهم. فمنهم المصرح باشتراطه، ومنهم النافى له ،كما اختلفوا فى بيان معناه ما هو ، وفى أقسامه ما هى ؟

والمشهور فى كتب الآصول من زمن بعيد أن شارطيه هم الحنفية ، والنافين له هم الشافعية . ولو كنت من الذين يأخذون الكلام مسلما كما نقسل لا كتفيت بذكر الحلاف كما قيل وسردت الآدلة ، ثم ينتهى بى البحث إلى اختيار أحد هده الآراء ؛ ولكننى رأيت اضطرابا فى النقل وتضاربا فى العبارات واختلافا فى بيان المسراد . لذلك رأيت تقديم طائفة من مقالات العلماء فى هذا الموضوع على اختلاف أزمنتهم ، علنا نقف منها على أصل النزاع ، وهل له حقيقة أو هو شى خلقه الجدل خلقا ؟ وقبل ذلك أمهد للموضوع بمقدمة فأقول :

لا نزاع بين الاصوليين ـ على تعدد طرقهم و تنوع مذاهبهم ـ فى أن العملة لا تثبت بمجرد الادعاء، بل لا بد أن يقوم الدليل على صحتها ؛ كا اتفقوا على أن جيع الاوصاف الموجودة فى محل الحسكم لا تكون علة بمجموعها ، وأن بعض ما فيه من الاوصاف لا يصلح للتعليل به ، وأنه إذا ورد نص أو وجد إجماع على تعيين وصف كان هو العلة باتفاق القائلين بالقياس . واختلفوا وراء هذا فى العلل المستنبطة ودليلها ؛ ففريق اكتنى فيها بالطرد دليلا ، ناسب أو لم يناسب ، اعتبره الشارع أو لم يعتبره . وآخر يترقى درجة ويقول : لا بد فى الوصف من كونه عنيلا أى موقفا فى القلب خيال القبول والصحة وإن لم يرد اعتبار له . وفريق ثالث ضيق الدائرة فشرط فيها التأثير بمعنى ثبوت اعتبار الشارع له ذا الوصف فى غير هذا المحل ، وهو موضع بحثنا هذا .

والآن سأرافق هذا الشرط وأسير معه خطوة بخطوة فى عصوره المختلفة لاضع له صورة مكبرة تراها العيون واضحة ، ويقف القارى منها موقفا بينا لا لبس فيه ولا اعوجاج ، ويضع بده على ما فى كتب الاصول فيه من اضطراب ، ويرى إذ ذاك أنه نبت أولا غضا طريا ضيق الدائرة حصر النزاع فى مجرد (۱) اللفظ تارة ، وفى تفسير (۱) معناه تارة أخرى ، ثم أخذ ينمو شيئا فشيئا حتى وصل الى ما رأيناه فى كنب المتأخرين متشعب الاطراف متعدد الانواع مختلف التقاسيم مردودا فيه الحلاف الى الوفاق تارة ، ومشيدا أركانه مرة أخرى .

وإليك بعض عبارات الاصوليين من الحنفية مرتبة حسب وضع التاريخ:

يقول الجصاص في أصوله في باب ما يستدل به على صحة العلة ، وما كان يعتبره أبو الحسن (٢) في تصحيح العلة ، وهبو أصح الوجوه عندنا فيا طريقه النظر والاستدلال, أن ينظر الى علل القائسين على اختلافهم فيها ؛ فما تعلق بها الاحكام وكان له تأثير في الاصول فهو أولى بالصحة بما لا يتعلق به الاحكام ولا تأثير له في الاصول . ثم قال : ومن الناس من يجعل إحدى دلائل صحة العلل وجود الحمكم نوجودها وارتفاعه بارتفاعها ، وكان أبو الحسن يأبي ذلك ، وليس يمتنع عندى أن يكون مثله دليلا على صحة علل الشرع ، وهبو وجه قوى عندى في هذا الباب، وما ينفك أحد من القائسين من استعاله ، وقد كنت أرى أن أبا الحسن يستعمله في أكثر المواضع . إلى أن قال : وهذا غير التأثير في الاصول ، لان التأثير لا يقتصر على أصل واحد ، وأما هذا فيكون في الاصل الذي اقتضب العلة منه . ثم قال : وإن أحدا من القائسين ليس يخلو من اعتباره في الحقيقة ، ولكنه مع ذلك إذا تعارضت علتان إحداهما لها تأثير في الاصول و الاخرى ليس لها دلالته إلامن جهة وجود

<sup>(</sup>١) فان الشافعية يسمون الوصف الذي اعتبر الشارع عينه فيجنس الحمكم أو بالعكس ، أوجنسه في جنس الحمكم ، ملائما ، والحنفية يسمونه مؤثرا .

<sup>(</sup>٢) قان الحنفية فسروه باعتبار الشارع له بأحد أنواعه الأربعة ، وفسره غيرهم بالدوران . وسيأتى توضيح ذلك فى آخر هذا البحث .

<sup>(</sup>٣) هو شيخه أبو الحسن الكرخي المتوفى سنة ٣٤٠ ه

الحكم بوجودها وزواله بزوالها ، أن ما شهد له المعنى الاول أولى بالاعتبار ، وكان ضربا من الترجيح موجبا لكونه أولى بأن يكون علة . .

وقال فى بحث تعارض العلل ، ومتى تعارضت علتان إحداهما قد قامت دلالتها من جهة ما لها من التأثير فى الأصول وتعلق الاحكام بها، والاخرى دلالتها وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها ، فان ما طريق إثباتها تعلق الاحكام بها وتأثيرها فى الاصول أولى من الاخرى ؛ لان الاولى يشهد لها الاصول ، وشهادة الاصول أولى بالاعتبار بما ذكر ، إذ ليست فى وزانها ومنزلتها ، اه .

فتراه قد جعل من أقوى وجوه العلل المستنبطة تأثير العلة في الأصول ، بمعنى ثبوت اعتبارها في غير هذا الموضع ، لكنه لم يجعل هذا شرطا في صحة العلة ، بل صرح بأنه مرجح فقط عند التعارض ، وأن بما يثبت به العلة وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها في محل واحد ، ويرد على شيخه في إنكار هذا ويبطل له دليله ، ثم يثبت أن شيحه اعتبره كثيرا ، مع ادعائه أن كل قائس لا يستغنى عنه ، ولكنه مع ذلك لم يفصل لنا تأثير العلة في الأصول : هل هو بذاتها أو بجنسها أو بما هو أعم من كلهما كما فصله المتأخرون فيا بعد .

ثم بأتى أبو زيد الدبوسى المتوفى سنة ٣٠٠ ه ويقول فى كتابه تقويم الادلة (١٠) .

و إن التعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على أن الوصف ملائم، وإذا صار ملائماً لم يجب العمل به إلا بالعدالة؛ وذلك بكونه مؤثرا فى الحكم، وإن عمل به قبل التأثير صح ؛ فأما قبل الملاءمة فلا يصح العمل : كالشاهد إذا شهد لم يقبل حتى يأتى بلفظ أشهد أو بما يماثله بلغة أخرى، ولا يصح العمل به قبل ذلك، وإذا جاء بلفظ أشهد لم يجب العمل به حتى يعدل، وإن عمل به صح ونفذ إذا كان مستورا بلا خلاف ، ا ه

فقد أتى بشى. جديد: جوازالعمل ووجوبه، وشرط فى الأول الملاءمة، وشرط فى الثانى التأثير، لكنه لم يفسر لنا تلك الملاءمة أو لم نقف له على تفسير، بل فسرت فيما بعد بكون الوصف غير ناب عن إضافة الحسكم اليه ودوافقاً لما علمل به السلف، كما لم يفسر لنا هذا التأثير صراحة، بل يفهم من كلامه الذى وقفنا عليه أنه اعتبار

<sup>(</sup>۱) نقله. عبد العزيز البخارى فى كشف الأسرار ج ٤ ص ١٠٧٢

الشارع الوصف بأنواعه الأربعة؛ فإن الإمام الغزالى (١) لما نقل عنه رأيه قال وقصر أبو زيد الدبوسى القياس على المؤثر، وقال لايقبل إلا موثر، ولكنه أورد أمثلة عرف بها أنه قبل الملائم لكنه سماه أيضا مؤثرا، وأنت إذا علمت أن الغزالى قسم اعتبار الشارع للوصف إلى أربعة أقسام:

- ١ اعتبار عين الوصف في عين الحـكم بنص أو إجماع.
  - ۲ ــ اعتبار عينه في جنسه.
    - ۳ \_ عکس هذا .
- ٤ اعتبار جنس الوصف فى جنس الحمكم كذلك. وسمى الاول مؤثرا والثلاثة الباقية ملائما باصطلاحهم ـ عرفت أن أبا زيد وإن لم يفسر لناكلة التأثير قد فصلها بالامثلة ، وسمى الانواع الاربعة مؤثرا.

وبهذا خطأ الحلاف الحطوة الأولى من ناحية تفصيل أنواع التأثير بالأمثلة وبيان مرتبة تجوز العمل قبل النأثير وهي الملاممة .

ثم يجىء فرالإسلام البندوى المتوفى سنة ٤٨٦ ه فيقول في أصوله (١): « اتفقوا على أن كل أوصاف النص بجملتها لا يجب أن تكون علة ، واختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قواين؛ فقال أهل الطرد: إنه يصير حجة بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل. وقال أثمة الفقه من السلف والحلف: إنه لا يصير حجة إلا بمعنى يعقل، وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته ، واتفقوا في صلاحه أنه إنما يراد به ملاحمته ؛ وذلك أن يكون على موافقة ما جاء عن السلف من العلل المنقولة لأنه أمر شرعى فتعرف منه ، لكن هذا في جواز العمل، ولا يجب العمل به إلا بعد العدالة ؛ والعدالة عندنا هي الآثر ، وإنما نعنى ما لآثر ما جعل له أثر في الشرع. وقال بعض أصحاب الشافعي : عدالته بكونه مخيلا ثم العرض على الاصول احتياطا ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة . وقال بعض أصحابه : بل عدالته بالعرض على الاصول ، فإن لم يرده أصل مناقضا ولا معارضا صار معدلا . وإنما يعرض على أصلين فصاعدا . فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض ، وعلى الثانى على أصلين فصاعدا . فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض ، وعلى الثانى

<sup>(</sup>١) المستصنى ج ٢

<sup>(</sup>۲) ج ۽ ص ١٠٧٠

لايصح، لانه به يصير حجة ؛ وعلى القول الاول صار حجة بكونه مخيلا، وإنما النقض جرح والمعارضة دفع، ا ه

فتراه فسر العدالة بالآثر، وبدين مراده بالآثر بأنه ه اجعل له أثر في الشرع، ولا يكون هذا إلا باعتبار الشارع إياه في حكم آخر، إلا أن عبارته فيها إجمال كالدبوسي وقد نقل شارحه (۱) عبد العزيز البخارى عنه أنه فسره في بعض كتبه بقوله ، و نعني بالتأثير أن يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في إثبات جنس ذلك الحسكم في مورد الشرع، إما مد لولاعليه بالكتاب أو بالسنة أو بالاجماع، أي يثبت أثر هذا الوصف بهذه الحجج، اه. و مع ذلك فقد جعل التأثير شرطا لوجوب العمل، وأما جوازه فبمجرد الملاءمة ، كما صرح من قبله الدبوسي.

وكذلك صرح أحوه أبو (١٠ اليسر بمثل هذا فقال ، إذا كان الوصف ملائمها يصلح أن يكون علة ويجو زالعمل به ، ولكن لا يجب مالم يكن مؤثرا عندنا ؛ وعند أصحاب الشافعي ما لم يكن مخيلا ، فإذا ظهر أثره أو إخالته فحينتذ يجب العمل به ؛ فالملاءمة شرط لجواز العمل بالعلل ، والتأثير والإخالة شرط لوجوب العمل بها . قال : ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير أنه لو عمل بها عامل نفذ الممل ولم يقبح ، كما لوقضى القاضى بشهادة شهود غير ظاهرى العدالة ، ا ه

وإذا ضممنا كلام هؤلاه الى كلام الجصاص وشيخه ، ظهر اتفاق الجميع على أن العمل بدون ظهور التأثير جائز، وإن كان هؤلاه جعلوا التأثير شرطا لوجوب العمل، والجصاص وشيخه جعلاه مرجحا يترجح به العلة الى هى كذلك على غيرها . وإذا كان العمل بالراجح عند التعارض واجبا ، التي الكلامان عند نفطة واحدة ، وخرج هذا الشرط عن كونه شرطا فى الحقيقة ، لاننا لانعنى بالعلة الصحيحة إلا ما يجوز العمل بها ، والترجيح فرع التعارض، والتعارض بين الدليلين أو العلتين فرع صحة كل منهما .

لكن يعكر على دعوى الاتفاق على العمل قبل ظهور التأثير ما قاله الحنفية في الرد على الشافعية في تمسكهم بالإخالة من أن التخييل لايصلح دليلا ، لانه إنكان

<sup>(</sup> ۲ و ۲ ) ج ع ص ۱۰۷۳ كشف الأسراد .

مجملا فللمعارض أن يقول ؛ وقع في قلبي عـدم صحة هذا الوصف ولم يقبله عقلي ، وإن كان مفصلا بأنه مخيل لانه مناسب بدليل كذا وكذا فردود أيضا حيث لايلزم من كونالوصف مناسبا أن ينوط الشارع الحكم به ، وكم من وصف مناسب ولم يجعله الشارع علة للحكم كالغريب مثلاً . ومقتضى هذا الدليل أنه لابجوز العمل به قبل ظهور التأثير. لأنه عمل بغير دليل، فإن قالوا: عندنا دليل وهو قياسه على الشاهدين المستورين قبل ظهور عدالتهما فيجو ازالقصاء بشهادتهما ، قلنا غير صحيح ، لأن قبول الشهادة قبل ظهور العدالة غير جائز، فالحكم في الأصل غيرثا بت فكيف يثبت في الفرع؟ وذلك لأن النصوص مصرحة باشتراط العـدالة كـقوله تعالى وأشهدوا فوى عدل.نكم ، ولم يوجد نص أو إجماع يدل على جو از القبول بغير العدالة . وإن سلم جدلا وجود نص كذلك فهو ثابت على خلاف القيباس حينتذ بالنص ، ومثل هذا لا يجوز القياس عليه . فإن قالوا : يجوز أن يكون النص موجودا كذلك في الفرع الذي معنا ، قلنا بعد تسليم هذا يكون الحـكم ثابتا بالنص ، وهو يوجب العمل به ، وأنتم لا تقولون بالوجوب بل بمجرد الجواز . ولقــد قال صاحب المسلم وشارحه « ثم المذكور فى كتب الحنفية أن التأثير عندنا والإخالة أو العرض على الاصول عند الشافعية شرط لوجوب العمل، وأما الجواز فيثبت بالملاءمة فقط . أقول : الماسبة فقط بدون التأثير ونحوه تفيد ظن الاعتبارأولا ؟ والاولواجبالعمل به ، لانالاتباع بالظن واجب، والثاني يمتنع العمل به ، لأن مالا يظن كونه حكم الله فحرام العمل به ، فتدبر ، ا ه . وقد سبقهما ابن الهمام بمثل هذا في تحريره .

والخلاصة: أن تصريحهم بجواز العمل بمجرد الملاءمة ينافى إبطالهم العمل بالإخالة لانها شيء يوجد بعد الملاءمة كما يقولون. والمخلص من هذا التضارب هو أن يجعل هذا الشرط شرطا لإلزام الخصم فقط، ويكون مرادهم من وجوب العمل هذا الإلزام، يعنى وجوب عمل المخالف، لا أنه شرط لوجوب العمل بالعلة في ذاتها للمجتهد في حق نفسه. وحينئذ يصدق قولهم في الإخالة إنها بجرد ظن كالتحرى لا يلزم الغير.

والحق أن منشأ هـذا الاشتراط هو الجدل والمناظرة ، وأن متقدى الحنفية شرطوه لهذا فقط لا لتصحيح العلة . قال ابن أمير حاج فى شرح التحرير ، ومن ثمة منع أبو زيد التمسك بالمناسبة فى إثبات علية الوصف فى مقام المناظرة ، بل شرط ضم العدالة إليها بأقامة الدليل على كون الوصف ملائما مؤثرا للإلزام على الخصم ، . وقال الازميرى فى حاشيته على المسرآة عندما نقل تعريف الدبوسى للمناسب بأنه : ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ، : ويرد عليه أنه غير ملزم للخصم ، إذ له أن يقول : هذا الوصف لا يتلقاه عقلى . وأجيب بأن الملاءمة لا تعتبر للإلزام ، بل لصحة العمل به فى نفسه ، فكان العمل بالوصف قبل الملاءمة لا يصح ، وإنما الإلزام بعد ظهور العدالة ، اه .

بق أن يقال: لو كان الآه ركما تدعى لاقتصروا في إبطالهم للإخالة على بيان أنها لا تصلح للإلزام، ولكنهم تجاوزوا هذا الحيد الى بيان كونها لاتصلح دليلا شرعيا مطلقا. قال فحر الإسلام في أصوله: وأما الخيال فأمر باطل لأنه ظن لاحقيقة له، ولانه باطن لا يصلح دليلا على الخصم، ولا دليلا شرعيا الخ. والجسواب أن هذا مجرد فرض لاحقيقة له، ونني أصل دلالته مغالاة لإلحام المخاطر فقط في مجلس الجدل ؛ وكم فعل الجدل من أمثال هذه المغالاة. أو هو كما يقولون من باب أنه لا يلزم في إبطال رأى المناظر أن يرد بمذهبه، بل له أن يرد بمذهب غيره. أو هو سهو منه عما قرره في أصل النزاع، ولو. "نبته بل له أن يرد بمذهب غيره. أو هو سهو منه عما قرره في أصل النزاع، ولو. "نبته عليه لننه. ولو أنصف الشراح والا تباع ما تابعوه على تقرير هذا، أو لما حاولوا تدعم الاستدلال وإن أدى إلى تناقض كلامه.

وبهذا قد خطا الشرط خطوته الثانية من ناحية تفسير التأثير ووضوح أنه شرط لإلزام الخصم لا لصحة العلة مع اتفاقهم على ما يصحح العلة وهمو الملاءمة التى هى موافقة العلمة لما نقل عن السلف، وكون الحمكم غمير ناب عنها عند إضافته إلها.

ولكن صدر الشريعة يعيز عليه ظمور هذا الوفاق، وصرف النزاع الى ما بعد صحة العلة وهو الإلزام، فيحاول رد هذا الوفاق الى الحلاف مرة أخرى بتحويره في الألفاظ ومعانبها، وإن خالف القوم في ذلك \_ كما هو دأبه في كثير من المواضع \_ فقال في باب مسالك العلة ما فصه و والمناسبة وشرطها الملاءمة، وهي أن تكون على وفق العلل الشرعية، وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم، ويكني الجنس البعيد هنا بعد أن يكون أخص

من كونه متضمنا لمصلحة ، فإن هـذا مرسل لا يقبل اتفاقا لـكن كلما كان الجنس أقرب كان القياس أقوى ، ا ه .

فقد جعل الملاءمة شرطا زائدا على المناسبة ، وفسرها بكون العلة على وفق العلل الشرعية ، مخالفا في ذلك لمن سبقه في جعلهم المناسبة والملاءمة شيئا واحدا ، وتفسيرهم لهما بمعنى واحد هو كون الوصف غير ناب عن الحسكم قصح إضافته اليه مع موافقته لما نقل عن السلف . ثم زاد في المخالفة بهذا الظن الذي ظنه من بيان معنى الموافقة باعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحسكم ، بينا يجعل غر الاسلام اعتبار الجنس في الجنس — كما سبق في كلامه — معنى التأثير المغاير الملاءمة . ولعل الدافع له على تلك المخالفة هو إبعاد ما يرد على شيوخه الكرام من تاقضهم الذي بيناه سابقا في قولهم إنه لا يجب العمل بالعسلة بدون اعتبار الشارع ، مع تصريحهم بحواز العمل قبل ظمور ذلك الاعتبار لما جوزوا العمل بالملائم وليس فيه اعتباركما بينوه . من أجل هذا اضطر الى التقييد في الجنس في بالملائم وليس فيه اعتباركما بينوه . من أجل هذا اضطر الى التقييد في الجنس في موضعين بل في ثلاثة ؛ فقيده في الملائم بالبعيد، وفي المؤثر بالقريب، ثم قيد ذلك البعيد بكونه أخص من كونه متضمنا لمصلحة لما وجد دخول المرسل فيه ومقتضاه جواز العمل به ، وهم لم يصرحوا بذلك .

وهكذا يعمل الشغف بنقل الخلاف وتشييده عند ما يظن الوفاق أكثر من هذا. يدل لما قلناه أن السعد لما اعترض على تفسيره هذا بأنه مخالف لما فسرها به السابقون ، وأنه لا يوجد فى كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذى ظنه صدر الشريعة ، رد عليه الفنارى فى حاشيته بأنه لا يلزم فى كلام المصنف موافقته كلام القوم ، ولا يبالى بمخالفتهم عند إصابة الحق والبعد عن الإشكال ضبطا للمرام وتوضيحا للمقام ، وقد عرفت أنه لا بد ،ن تخصيص الجنس بكونه قريبا وأخص ليصير سالما عن المناقضة بمسألة الجهاد؛ على أنه يمكن أن يقال: تابع الآمدى فى بيان الملامة بأن يقيد الجنس فى كلامه أيضا بقرينة اعتباره فيه كونه وصفا يناط الحكم به ، إذ لا شك أن كونه متضمنا لمصلحة لا يناط به الاحكام ، إذ المصلحة قد تتغير عصب الاحكام ، كحفظ النفس حيث يكون مصلحة فيا سوى الجهاد وليس بمصلحة فيه ، ا ه . فهو بعترف أولا بأن المصنف حر فى مخالفته ما دام غرضه الضبط ودفع الإشكالات ، وأنه لابد من هذا التقييد لبدفع ما ورد على من سبقه ، ثم بعد

ذلك يتمحل فى التماس وجه لمتابعته لغيره بتقييد كلام هذا مرة وكلام ذلك مرة أخـــــرى.

وبما صنع صدر الشريعة قد خطأ هذا الشرط خياوته الثالثة ، حيث أرجع الوفاق الى الاختلاف، و ياعد بين المذهبين . ثم يأتى بعد ذلك المولى خسرو ويتابع صمدر الشريعة في صنيعه المخالف لمن سبقه من الحنفية، ويزيد عليه شيئا فيقول د مناسبة (۱) العلة للحكم أن يصح إضافته اليها و لا يكون نابيا عنها ، كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين الى إياء الآخر عن الإسلام، لأنه يناسبه لا الى وصف الإسلام لأنه ناب عنه ، لأن الاسلام عرف عاصها للحقوق لا قاطعا لهـــا بشرط الملاءمة أي بملاءمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن السلف، لأن كون الوصف مناطأ أمر شرعى، فلا بدأن يكون موافقًا لما تقل عن الذين عرف أحكام الشرع ببيانهم، بأن يكون الوصفو الحكم الذي نعتبر من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم ، نحو أن يقال : الصغر علة لثبوت الولاية عليه لمـا فيه من العجز ، وهذا توافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة ســؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة، فإن العلة في إحدى الصورتين الصغر، وفي الآخرى الطواف ، فالعلتان و إن اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة، والحكم في إحدى الصورتين الولاية، وفي الآخرى الطهارة، وهما محتلفتان لكنه.ا مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة . فالحاصل أن الشرع اعتبر الضرورة فى إثبات حكم تندفع به الضرورة أى فى حق الرخص، وهذه المناسبة المشروطة تجوز القياس، وربما تسمى هذه المناسبة تأثيرا وهو المرادحين يقال: وإنما اعتبر التأثير، وإنما اشترط التأثير، والموجب للقياس هو التأثير ؛ بمعنى أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار علية نوعه أو جنسه القريب في نوع الحكم أو جنسه القريب. وقيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الأول ، اه.

فقدغاير بين المناسبة والملاءمة ، وجعل الثانية شرطا للأولى، و فسرها بأن يكون الوصف من جنس ما اعتبروه ، وصرح بأن المراد بالجنس هنا البعيد ، وأن هذا

<sup>(</sup>۲) المرآة بحاشية الأزميري ج ۲ ص ۳۱۸

القدر بجوز للعمل، وهو فى كل ذلك موافق لصدر الشريعة، ولسكنه زاد عليه أن هذا الاعتبار يسمى تأثيرا وهو مراد الحنفية عند إطلاقهم التأثير؛ وهذه زيادة فى المخالفة السابقين الذين نقل عنهم هذا الاشتراط. وكأنه لما وجد صنيع صاحب التوضيح غير كاف فى دفع الشبهة التى وردت على المتقدمين من أنهم شرطوا التأثير وصرحوا بجواز العمل قبله، وأحيانا يقولون هذا وإن كان مناسبا لكنه ليس مؤثرا فلا يعتبر، وأن بعض المثل التى مثلوا بها فى هذا المقام ليس فيها اعتبار نوع ولا جنس قريب \_ أراد إحكام الدفع وإصلاح المذهب بتحرير مرادهم، فسمى المناسبة إذا وجد معها الملاءمة بهذا المعنى تأثيرا، وادعى أنه مرادهم عند الإطلاق. ولم أجد بعد طول البحث ما يؤيد ذلك الادعاء.

وبهذا الصنيع تراه قد نفث روح الخلاف فى هذا الموضع بين طائفتين بدأ الحكام بينهما فيه أشبه بالوفاق أو هو محل اتفاق كما يؤخذ من كلام فخر الاسلام، فجعل للحنفية شرطا فى جواز العمل وهو اعتبار الجنس البعيد فى الجنس البعيد وسماه تأثيرا، محولا التأثير الذى شرطوه عن مكانه، أو مخترعا لهم تأثيرا آخر فى محل لا يشترط المخالفون فيه ذلك كما نقله عنهم متقدمو الحنفية؛ فأضحى الحلاف حقيقيا بعد هذا الاختراع وذلك الاصطلاح الجديد. والواقع أنهم لو صوروا النزاع كما صوره لكان له قيمته ولما استبعده إنسان. والذى نستبعده منه هو دعواه أن مذهبهم ذلك.

وهكذا قدر لهذا الشرط أن يخطو خطوته الرابعة على يد صاحب المرآة . و تلك خطوات مذهبية سارت في طريق تقليد الشيوخ تغلبت عليها روح العصبية .

و بقيت هنا خطوة أخيرة ولكنها خطوة مو فقة لما تجردت عن عوامل التمذهب هى خطوة السكال بن الهمام رحمه الله، وهو من علماء القرن التاسع المترفى سنة ٨٦٦ه جاء فنظر فى كلام السابقين واللاحقين نظرة عامة لا فرق عنده بين حنفية وشافعية ولا يبالى بنبذ التعصب واتباع الحق متى وجده وعلى أى لسان ظهر له، فيقف من مذهب الحنفية موقف الناقد البصير، فيقول:

و التأثير عند الحنفية ظهور أثره شرعاً ويسمونه عدالته ، ويستلزم مناسبته ويسمونها ملامته، وتستلزم كونه غير ناب عن الحمكم كتعليل الفرقة بالإباء بخلاف إسلام الزوجة ، وفسر ، أى التأثير ، بأن يكون لجنسه تأثير في عين الحمكم

أو فى جنسه ، وعن بعضهم نفيه . ومن الحنفية من يقتصر عليه ، والوجه سقوط الجنس فى العسين دون قلبه بتأمل يسير ، أو لعينه فى جنسه أو فى عينه . ذكره فى الكشف الصغير . ويلزمه كونه بالنص والإجماع كالسكر فى الحرمة ، و هو مخرج له عن دلالة التأثير على الاعتبار الى المنصوصة إذ لم يبق مع ظهور المناسبة إلا الإخالة ؛ وينفون إيجابها مجوزى العمل قبله بها كالقضاء بالمستورين ينفذ ولا يجب ، ا ه .

فقــد فسر التأثير بظهور الاثر للوصف شرعا، وقال إن الحنفية سموًا هــذا عدالة الوصف ، وهذه العدالة تستلزم مناسبته للحكم ، وهي تسمى عندهم بملاءمة الوصف وهي تستلزم كونه غير ناب عنه ، مم ذكر تفسير بعضهم للتأثير بأن يكون لجنس الوضف تأثير في جنس الحكم الخ، حاكيا له بصيغة التمريض إشارة إلى ضعفه عنده. كما اعترض عليه أولا في عد الاقسام أربعة ، بأن واحدا منها وهو الجنس في العين داخل في قسم العين في العين، لأن لزوم القياس بمــا جنسه في العين ليس إلا بجمل العين علمة باعتبار تضمنها لعلة جنسه فيرجع الى العين في العين. وثانيا في تفسيره بماذكر بأنه يلزم هذا التفسيرأن تخسرج دلالةالتأثير على اعتبار الوصف علة الى النص أو الإجماع. بيانه : أن الوصف إذا ظهرت مناسبته فلا بد له من دليل على اعتباره شرعاً، والدليل إما النص أو الاجماع أو النأثير أو الإخالة. أما النص أو الإجماع فموضع وفاق، فلو رجع التأثير إليهما في بعض الصور بمقتضى هذا التفسير ، لم يبق لاعتبار العلة المستنبطة دليـل إلا الإخالة . والحنفية ينفون إيجــابها الحــكم مع تجويزهم للعمل قبل ظهور التأثير بموجبها ، وإذا كان مذهبهم بهـذا الشكل لم يكن لتقسيمهم العلة الى علة منصوصة ومستنبطة مؤثرة معنى، حيث رجعت الثانية الى الأولى. ولا يدفع هـــــذا الإلزام ما قاله صاحب المسلم وشارحه أنه تقسيم بالاعتبار، أي باعتبار أنها ثبتت بالنص تسمى منصوصة ، وباعتبار أنها مناسبة له مع الاعتبار المذكور مؤثرة؛ ولا ما قاله الشيخ بخيت في حواشيه على شرح المنهاج من أن اعتبار الشارع للوصف بالنص أو الإجماع لا يخرجه عن كون طريقه في ذاته هي المناسبة ؛ لأن اعتبار النص أو الإجماع إنما هو في كونه مؤثرًا لا في كونه مناسباً ، وأن الفرق بين العلة المنصوصة والمؤثرة المستبطة اعتبارى فقط ؛ لأنا لا نلجأ الى التقسيم الاعتباري إلا عند تعذر التقسيم الحقيق؛ وما أحوجنا الى القول

بالاعتبار إلا تفسير المتأخرين التأثير بما قالوه. وأما المتقدمون أصحاب التقسيم الشارطون للتأثير فلم يورفوه بذلك. ونحن الآن يين أمرين: إما أن نلغى كلامهم في التقسيم أو في الشرط بهذا التقسيم؛ أما التقسيم فلا يمكن إلغاؤه لإطباقهم عليه حتى غير الحنفية، فيبق السكلام في الشرط، فلو فسرناه بما قيل وجعلناه شرطا لصحة العلة، تناقض كلامهم كما بيتاه. والمخلص من هذا أن يجعل الشرط للإلزام في مقام المناظرة فقط؛ أما الصحة فتثبت بالمناسبة والملاءمة كما تقدم؛ وعلى هذا يجب العمل بالوصف بمجرد كونه مناسبا ملائما، سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكروه أولا، لأن الجواز يستلزم اعتبار الشارع إياه، وهذا الاعتبار يستلزم الوجوب لا الجواز، وإلا يكن هذا القدر كافيا لصحة العلة فلا يجوز العمل بها.

ولنترك الآن رأى سادتنا الحنفية من غير استدلال ولاذكر لانواع الاعتبار التي نراها في كتب المتأخرين منهم ، فان هذا لا يعنينا هنا ، وإنما ذلك له مبحث خاص سيأتى في الفصل الآتى . أترك ذلك وأنتقل الى المذاهب الاخرى باحثا عن التأثير عندهم : معناه وقيمته من ناحية تصحيح العلة . وبعد ذلك نذكر مقارنة لهذه الآراء ، لنقف على مدى قربها أو بعدها من بعضها ، فاحتاج الامر الى ذكر تنبهين :

# التنبير الاول ف بيان معنى التأثير في المذاهب الاخرى

لم أظفر لمنقدى الشافعية على كلام فى هذا اللفظ ، وغاية ما عثرت عليه أن البن السمعانى المتوفى سنة ٤٨٩ ه روى فى كتابه القواطع فى أصول (١) الفقه عن أبى الطيب المتوفى سنة . ٥٤ ه أنه قال ، التأثير عندى هوأن يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها ، كالشدة فى الخر يثبت التحريم بوجودها ويزول بزوالها ، وكالرق فى نقصان الحد يوجد النقصان بوجوده ويزول بزواله ، ا ه . وقال

<sup>(</sup>١) نقله عبد العزيز البخارى فى شرح أصول اليزدوى ج ٤ ص ١٠٧٣ .

عبد العزيز البخارى عند تفسير فخر الاسلام للتأثير: ولعله إنما فسره بما ذكر ردا لما فسره البعض بالدوران وجودا وعدما وساق العبارة السابقة.

وقد صرح أبو الطيب نفسه بما يفيد هذا المعنى فى ماظرة له (۱) مع أبي الحسن القدورى من الحنفية المتوفى سنة ٢٨ ؛ ه فى مسألة المختلعة هل يلحقها الطلاق أولا ؟ و فيها يقول القدورى : المختلعة يلحقها الطلاق لأنها معتدة من طلاق فجاز أن يلحقها ما بتى من عدد الطلاق كالرجعية ؛ فقال أبو الطيب : أولا " : لا تأثير لفولك معتدة من الطلاق ، لأن الزوجة ليست بمعتدة ويلحقها الطلاق ، فإذا كانت الزوجة التي ليست بمعتدة هي و المعتدة في لحاق الطلاق سواء ، ثبت أن قولك المعتدة ، لا تأثير له ، ولا يتعلق الحسكم به ، ومن زعم تعليق الحسكم به كان محتاجا اللي دليل يدل على ذلك ؛ فقد فسر عدم التأثير بوجود الحسكم بدون العلة .

وقال الشوكائى فى إرشاد (٢) الفحول: الشرط الآول أن تكون مؤثرة فى الحكم فإن لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة . هكذا قال جماء من أهل الآصول. ومرادهم بالتأثير المناسبة . قال القاضى فى التقريب: معنى كون العلة مؤثرة فى الحكم هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحسكم حاصل عند ثبوتها لاجلها دون شى مسواها . وهو قريب من المعنى الآول ، لان الحسكم إذا وجد بوجودها وعدم بعدمها غلب على ظن المجتهد أنه حاصل لاجلها .

وقال ابن رشد المالكي في المقدمات (٢) ، والذي يدل على صحة العلة في الاصل الكتاب والسنة وإجماع الامة والتأثير المالكي وشهادة الاصول. والتأثير: هو أن يعدم الحمكم بعدم العلة في موضع ما ، ومثل له بالشدة المطربة في الخر فإنه لما وجد التحريم بوجودها وزال بزوالها دل على أنها هي العلة ، ولا يقطع على ذلك ، فإن أبا حنيفة يقول: إنما حرمت الاسمها ، وهو محتمل ، لان الاسم يوجد بوجود الشدة ويزول بزوالها . ومثل لشهادة الاصول

<sup>(</sup>١) راجع طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٨٩

<sup>· 117 - (</sup>Y

<sup>· 17 - 1 &</sup>gt; (T)

باستدلال المالكي على الحنق بأن القهقهة لا تقض الوضوء في الصلاة كما لا تنقضه قبل الصلاة كالكلام ، فيطالبه بصحة العلة ، فيقول : الاصول متفقة على التسوية بين الامرين ... الح ..

فقد فسر التأثير بما فسره به بعض الشافعية ، وهو وجود الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها . وعبارته وإن لم تكن صريحة إلا أنها تفيد ذلك ، فإن الحكم إذا انعدم فى موضع بافعدام العلة ، عرفنا أن هذه العلة هى التى أثرت فى الحكم . وقوله : التأثير المالكي ، إشارة إلى أن معنى التأثير أو المراد به عند إطلاقه مختلف باختلاف القائلين به .

ويقول صنى الدين البغدادى الحنبلى المنوفى سنة ٧٣٩ ه فى كتابه قواعد الأصول : من أسماء العلة المؤثر ، وهو المعتى الذى عرف كونه مناطأ للعكم. بمناسبته ، وهو يفيد أن التأثير هو المناسبة . وفى موضع آخر يقول : والمؤثر ما ظهر تأثيره فى الحكم بنص أو إجماع ، وهو ثلاثة : المناسب المطلق ، والملائم ، والغريب ... الح .

وإلى هنا ظهر أن غير الحنفية لم يفسروا التأثير بالمعنى الذى فسره به صدر الشريعة ونسبه للحنفية ، بل فسروه بمعنى آخر وجعلوه مسلكا من مسالك العلة وهو الدوران من جانبي الوجود والعدم، أو المناسبة . وعلى كل حال فهى أسماء اصطلاحية تختلف مدلولاتها حسب اختلاف المصطلحين ، ولكل وجهة

### التنبيه الثاني

# فى مقارنة رأى الحنفية برأى غيرهم من الشافعية فى ذلك الشرط

عرفت أن الذين سبقوا صدر الشريعة من علماء الحنفية ، حكوا اتفاقا بينهم وبين الشافعية على أن الوصف المناسب الملائم يصح العمل به ،كما حكوا اختلافاً

بينهم في الدليل الموجب للعمل بالعلل. فالحنفية شرطوا التأثير بمعنى اعتبار الشارع. الوصف في غير هـذا المحل ، فإذا ظهر أثره شرعا وجب العمل به ، والشافعية اختلف النقل عنهم في ذلك ؛ `فنـُـــب الى فريق منهم أن مجـُرد كون الوصف عنلا أى موقعا في القلب خيال الصحة والقبول ، وإن لم يكن له أصــل معين ، يوجب العمل؛ وهذا أشبه برأى إمام الحرمين الذي صرح به في البرهان، إلا أنه شرطً أن يكون ذلك المعنى شبها بالمصالح المستندة الى الاصول الثابتة أو المصالح المعتبرة شرعا وفاقاً . وُ نُسب الى فريق آخـر أنه لا بد فى ذلك من أصل معين ، وبغير هــذا لا يصح ، وهو قول القاضي ومن تابعه ، كما نتمله إمام الحرمين عنه وصدر الشريعة حيث قال : , وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل ، وهو أن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه حنس الوصف أو نوعه ، . كما قال في القــول السابق : وعند البعض بمجرد كونه مخيلا أي يقع في الخاطر أن هذا الوصف علة لذلك الحسكم ، وهذا يسمى بالمصالح المرسلة . ومن العلماء من ينسب إليهم أنهم يوجبون العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول. قاله السعد في التلويح، وقـد سبقه فخر الإسلام. ثم فسر السعد شهادة الاصـول. بآن يقابل الوصف بقو انين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة ، أعنى إبطال نفسه بأثر أو نص أو إجماع ، أو بإيراد تخلف الحـكم عن الوصف في صـنورة ، وعن المعارضة ، أعنى إيراد وصف يوجب خلاف ما أوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف ، كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في إنائها" بشهادة الأصول على التسوية بين الذكور والإناث ، وأدنى ما يكني في ذلك أصلان ؛ وذلك لأن المناسب بمنزلة الشاهد، والحرض على الأصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين . وأما العـرض على جميع الأصول كما ذهب إليه البعض فلا يخني تعذره أو تعسره . فيتلخص من هذا أن الآراء عدهم ثلاثة :

(١) مجرد الإخالة . (٢) شهادة الأصول بالعرض عليها . (٣) شهادة أصل معين .

فإذا قارنا هـذه الآراء برأى الحنفية فى اشتراط التأثير المفسر باعتبار نوع الوصف فى نوع الحـكم أو جنسه فى جنسه أو جنسه فى نوعه وبالعكس ، وجدنا

القول الأول؛ وهـو الاكتفاء بمجرد الإخالة أوسع دائرة من قول الحنفية ، حيث ينفرد في المرسل ، وهو الذي لم يعتبره الشارع كذلك . ووجــدنا القول الثانى وهـو الاكتفاء بشهادة الاصول بمعنى عرضه على قوانين الشرع كما سبق كذلك أوسع دائرة لأنه نظر فيه الى الوصف من جهة نني ما يناقضه أو يعارضه ، فمتى سلم من وجود المعارض أو ما ينني دلالته كان معتبراً . وهذا أعم من شرط الاعتبار لأنه يشمل المعتبر وغير المعتبر إذا لم يرد من الشارع إلغاؤه. وهذا الاكتفاء بشهادة أصل معين مع كونه أضيق دائرة من سابقيه وقربه من رأى الحنفية جدا يأبي صدر الشريعة إلا أن يوجد الخـلاف ، ويدعى وجود شهادة الاصل بدون التأثير ، فقال ما خلاصته . إن شهادة الاصل المعين أعم مطلقا من اعتبار النوع في النوع ، والجنس في النوع ، فإذا وجد أحدهما وجــدت ، وقد توجد بدونهما . وهي أعم من القسمين الآخيرين : اعتبار النوع في الجنس ، والجنس في الجنس من وجه ، فقد توجد معهما ، وقد توجد بدونهما ، كما أنهما قد يوجدان بدونها . ثم قال :فالتعليل بالأوليين لا يكون إلا مع شهادة الاصل لانها أعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا. والتعليل بالاخيرين إذا وجــد مع شهادة الأصل يكون قياسا اتفاقا . وإذا وجد مدون شهادة الأصل فعند البعض قياسا وعند البعض تعليلا لاقياسا لكنه مقبول اتفاقا، وشهادة الاصل قد توجد بدون الاوليين لانها أعم من كل منهما مطلقا ، وقد توجد بدون أخيرى الاربعة لانهـا أعم من كل منهما من وجـه، فاذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عدنا ويسمى غريبا ، ا ه.

فهو فى هذا يأبى إلا أن يكون مذهب الحنفية أضيق المذاهب دائرة . وهنا ينبرى السعد لرد هذه الدعوى دعوى وجود شهادة الاصل المعين بدون التأثير فيقول و إن التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع ، فيجوز أن يكون أعم من الاوليين باعتبار أن يوجد فى الاخيرين وبالسكس ، فبمجرد ذلك لايلزم أن يوجد بدون التأثير، اهوهوتقريب حسن بين المذهبين . ولقوة هذا الوجه قال الفنرى فى حاشيته وقد يتكلف فى الجواب عنه

بأن يقال: لماكان أحد نوعى الغريب وهو المردود بما لم يعلمأن الشارع اعتبره أم لا على ما قرره المصنف، دل على جواز عدم اعتباره فى الجملة، وهو يقتضى انفكاكها عن التأثير فى الجملة، والانفكاك عن التأثير يقتضى جواز التحقق بدون المجموع، وتظر الشارح إنما يتوجه إذا لوحظ النسبة بينها وبين الاربعة بدون ملاحظة المعنى الذى اعتبر فى الغريب المردود، اه

فتراه قد سمى هذا الجواب تكلفا. وأنت إذا تأملت الكلام وجدت صدر الشريعة هو الذى سمى الصورة التى انفردت فيها شهادة الآصل عن التأثير عنده غريبا، فالانفراد بناء على زعمه، مع أنه يمكن فى كل وصف أن يدعى له جنس اعتبره الشارع، والاجناس متعددة ومتفاوتة ، ودعوى القرب من صاحب التوضيح لا دليل عليها ، ولو سلمت فلا ضابط لهذا القرب يوقف عنده .

من أجل ذلك أنكر الغزالى فى بعض كتبه ــكا نقله العطار فى حواشى جمع الجوامع ــ وجود المرسل فقال و والصحيح أن الاستدلال بالمرسل فى الشرع لا يتصور حتى يتكلم فيه بننى أو اثبات ، إذ الوقائع لا حصر لها وكذا المصالح ، وما من مسألة تعرض إلا وفى الشرع دليل عليها إما بالقبول أو بالرد . ثم دلل على ذلك ، إلى أن قال : فخرج منه أن كل مصلحة تتخيل فى كل واقعة محبوسة بالاصول المتعارضة لا بد أن تشهد الاصول بردها أو قبولها ، ا ه

وفي المستصفى يقول في تعريف الغريب: إنه الذي لم يظهر تأثيره وملاءمته لجنس تصرفات الشرع؛ مثاله قولنا المطلقة ثلاثا في مرض الموت ترث لان الزوج قصد الفرار من ميراثها فيعارض بنقيض قصده قياسا على القاتل، فإنه لا يرث لانه يستعجل الميراث فعورض بنقيض قصده ؛ فإن تعليل حرمان القاتل بهذا تعليل بمناسب لا يلائم جنس تصرفات الشرع ، لاما لا برى الشرع في موضع آخر قد التفت إلى جنسه فتبق مناسبته مجردة غريبة . ثم قال : ولو علل الحرمان بكومه تعديا بالقتل ، وجعل هذا جزاء على العدوان ، كان تعليلا بمناسب ملائم ليس بمؤثر ، لان الجناية ههنا وإن ظهر تأثيرها في العقوبات ، فلم يظهر تأثيرها في الحرمان عن الميراث ، قلم تؤثر في عين الحكم وإنما أثر في جنس يظهر تأثيرها في الحرمان عن الميراث ، قلم تؤثر في عين الحكم وإنما أثر في جنس

آخر من الاحكام، فهو من جنس الملائم لا من جنس المؤثر ، ولا مر... جنس الغريب، اه.

وهكذا يمكن فى كل ما يدعى غرابته نقل التعليل فيه من الوصف الغريب إلى وصف ملائم ما دام باب اعتبار الجنس مفتوحا على مصراعيه ، وأنه مصحح للعلل . ولا يقال إن هذا تغيير للحقيقة ، فبعد أن كانت العلة وصفا معينا يلغى ويحول غيره مكانه ؛ لانا نقول : إن المقصود هو الحكم ، وقد نقل الافتاء به عن بعض الصحابة رضى الله عنهم والاثمة من بعدهم ، وهو الحكم بميراث الزوجة من زوجها الفار" . ثم تنوزع بعد ذلك في صحة هذا الحكم أو فساده ، فن صححه علله بهذه العلة ، المعاملة بنقيض مقصوده ، بعد أن علل حرمان القاتل بذلك ليقيس عليه . ومن رده رد على المعلل علته بأنها غير صحيحة حيث لم يوجد اعتبار الشرع طذا الوصف فأضى وصفا غريبا عن الشريعة ، فلو علل المثبت للحكم بما علل به الغزالى أخيرا لافم الخصم وأغلق عليه باب الرد ، والمسألة لم تخرج عن كونها جدالا في الألفاظ و تنازعا في قوانين نظرية . .

وإذا ما أردنا أن نستدل للمتنازعين وجدنا إيراد الاستدلال على هذا النزاع المشوش لا يستقيم ، حيث إن الحنفية صوروا مذهب الشافعية بأنهم يكتفون بالإخالة أو بالعرض على الأصول فى إثبات عدالة الوصف مع تجويزهم العمل قبل ذلك ، وهذا يقتضى صحة العلة قبل وجود الإخالة ، بينها الشافعية أنفسهم يجعلون الأخالة نفسها هى الدليل المثبت لصحة العلة ، ويسوون بينها وبين المناسبة .

قال إمام الحرمين في البرهان (١) في باب تصحيح علة الآصل في أقيسة المعانى ما نصمه و ومما اعتبره المحققون وارتضاه الاستاذ أبو إسحاق إثبات علة الاصل بتقدير إخالته، ومناسبته الحميكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات، ومطابقة الاصول، وعبر الاستاذ في بعض تصانيفه بالاطراد والجربان ولم يعن الطرد المردود، فانه من أشد الناس على الطاردين، ولكنه عرض بالإخالة وقرنه باشتراط

<sup>· \*\*\* ~ (1)</sup> 

الجريان، وعنى بالجريان السلامة عن المبطلات، اه. وهذا صريح فى أن النزاع فى صحة العلة هل تثبت بمجرد المناسبة والإخالة مع السلامة عن المبطلات وموافقة الاصول أولا، وأنه لا يجوز العمل عند هذا الفريق قبل تحقق ذلك كله، وإلا فلا معنى لجواز العمل قبل ثبوت صحة العلة . وأرى أن قصر الاستدلال على هذا الموضع وهو الخلاف فى الإخالة قصور كبير عن إتمام الفائدة ؛ لذلك عزمت على أن أعرض عرضا عاما لانواع الاوصاف التى يظن التعليل بها وتفصيلها، ليتبين مواضع الاتفاق والاختلاف، وهو ما نعقد له الفصل الآتى .



# الفصل الرابع

### فى تقسيم الوصف المعلل به باعتبار المناسبة و عدمها

قسم الآصوليون الوصف المعلل به بهـذا الاعتبار الى ثلاثة أقسام : وصف طردى، وآخر شهى، وثالث مناسب . ثم أخذوا بعد ذلك يتنازعون فى الصحيح من هذه ، وأيها يصلح للاحتجاج ، وطال النزاع حتى خيل للناظر فى كلامهم أنهم لا يعرفون الوفاق ولا ينشدون الاتحاد .

وأنت إذا تجردت عن العصبية لاصحاب تلك المقالات، ونظرت فيها بعين من ينشد الحق بجردا عن إمضاء صاحبه ولا يتردد في قبوله إذا ظهر، وجدت غالب الحلاف في هذه البحوث خلافا في مدلول الالفاظ و نزاعا حول العبارات، حتى ظهر العجز أحيانا عن الرسم والتحديد؛ فبينا يقول أحدهم الطرد ليس بعلة وينكر على مخالفه مبالف في إنكاره وأن هذا الإنكار لا يثني عزيمة المخالف ولا يرده عن مذهبه فيقابل الحجة بالحجة والدليل بالدليل، وقد يخرج النزاع عن دائرة الاحتجاج العلمي أحيانا الى رى بالجهل أو قدح في الاعتقاد \_ إذ ترى هذا التخالف لا أصل له حينا تسائل كلا من المتنازعين عن مراده بالطرد، فيفسره النافي بما يعترف بنفيه المثبت، ويفسره المثبت بما يوافقه على إثباته المنكر، وما يخال النافي بما يعترف من نزاع حقيق فهو في الواقع راجع الى اختلاف النظر وغلبة الظن، واختلاف مراتب الشيء الواحد، فقد ينظر هذا الى أعلى الدرجات فيقر، في حين أن الآخر ينظر إلى أدناها فينكر، وما دامت العقول متفاوتة والانظار في عتلفة فلا بد من وجود الاختلاف.

نعود مرة أخرى ونقول: كثر النزاع في هذا الموضوع، وتشدبت فيه المسائل؛ فنزاع في الطرد بمعنى الوصف هل يصلح علة أولا، وآخر في الطرد بمعنى المسلك، وثالث في الطرد الذي هو قياس، وكذلك في قسيميه. وسأقصر كلامي هنا على الأوصاف، فأقول:

الوصف إما أن يمكون مناسبا بالذات أولا ، والثانى إما أن يكون مناسبا بالتبع أولا . فالأول هو المناسب عند الإطلاق ، والثانى الشبهى ، والثالث هو الطردى . والمراد بالمناسبة الذاتية كما فسرها بعض القائلين بالإخالة ، هى أن العقدل يدرك مناسبة الوصف للحكم ولو لم يرد الشارع . والمناسبة بالتبع هى التى تئبت بدليل خارجى عن الذات ككون الوصف مستلزما للمناسب ، أو ككون الشارع اعتبر جنس الوصف فى جنس الحديم ، أو ككون الشارع التفت إليه فى بعض المواضع ، على اختلاف الآراء فى التفسير على ما سيأتى ؛ كما أن المناسب ينقسم الى معتبر من الشارع وملغى ومسكوت عنه . كذا قالوا .

والآن نحصر الـكلام فى ثلاثة مباحث : المبحث الاول فى الطرد ، والثانى فى الشبه ، والثالث فى المناسب .



#### المبحث الأول في الطرد

عرف الأصوليون الطرد بتعريفات بعضها يصدق على المعنى المصدرى الذي هو المسلك، والآخر يسدق على نفس الوصف.

فن الآول: قول بعضهم « مقارنة الوصف الطردى للحكم فى جميع الصور ماعدا المتنازع فيها ، وذلك بأن ينص الشارع على حكم فى محل فيه وصف طردى مقارن لذلك الحسكم فى جميع صوره ماعدا الصورة المتسازع فيها ، وهى صورة الفرع الذى يراد إثبات الحسكم له ، لوجود ذلك الوصف فيه بناء على أن ذلك الوصف الطردى علة لهذا الحسكم ؛ وقول الآخر : هو مقارنة ذلك الوصف للحكم ولو فى صورة واحدة .

ومر. الثانى: قول الغزالى: الطرد هو الوصف الذى لا يناسب الحكم ولا المصلحة المتوهمة للحكم، بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح كقول القائل: الخيل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يزيل النجاسة الخ. وقول ابن الهمام فى تحريره: الطرد وصف ليس له مناسبة يثبت اعتبارها اتفاقا بل اختاف فى اعتبارها. وكلام الأصوليين مختلط فى الموضعين. ونحن نفصل الكلام فى فرعين: الأول فى نفس الوصف، والثانى فى المسلك.

### الفرع الأول في الخلاف في الوصف

إن الخلاف فى الوصف راجع الى الخلاف فى المراد منه ، فان كان كما يقول الغزالى فلا أظن أن أحدا يذهب الى عليته ويجعله مناطا للاحكام ، لان مدار إثبات العلل على غلبة الظن ، وهذا إنما يكون بمناسب ، ولم يثبت عن الشارع تعليق الاحكام بمثل هذا الوصف ، كما لم ينقل عن أحد من السلف القول بذلك . وهدل يُسَظن أن عاقلا يقول إن علة عدم جواز إزالة التجاسة بالخل عدم بناه القنطرة على جنسه أو عدم صيد السمك منه ، أو أن علة عدم جعل السعى بين الصفا والمروة ركا فى الحج أنه سعى بين جبلين كالسعى بين أى جبلين آخرين ؟

وهذا ابن الهمام يدعى إجماع الفقهاء على أن الوصف الطردى الذى لا يناسب أصلا لا يكون علة ولا يصح إضافة الحسكم إليه. فقال في مسلك (۱) الدوران لاهل الطرد، وكذا السبر، إذ يريدون بأهل الطرد من لا يشترط ظهور التأثير، والتأثير عندهم يساوى الملاءمة عند الشافعية. وعلى هذا التساوى يكون من الطرد الإخالة، لانها إبداء المناسبة بين الوصف وعلى هذا التساوى يكون من الطرد الإخالة، لانها إبداء المناسبة بين الوصف والحسكم من غير اعتبار ظهور التأثير. ويؤيد كون المراد بالطرد ما ذكر تصريحهم بأن علل الشرع لابد فيها من المناسبة، فلا يحتمل أن يريدوا بالطرد مالا مناسبة فيه أصلا، لانه خلاف ما أجمع عليه من لزوم المناسبة في الجملة، فليس أهل الطرد عند الحنفية إلا من لا يشترط ظهور التأثير، فلا أحد يضيف فليس أهل الطرد عند الحنفية إلا من لا يشترط ظهور التأثير، فلا أحد يضيف مناسبة يثبت اعتبارها اتفاقا، بل اختلف في اعتبارها؛ منهم من اعتبرها، ومنهم من لا يعتبرها. والخلفية يقولون ليس ما به الاعتبار من لا يعتبرها. والمناسبة بغير الذي هو الملاءمة المعتبرة الشافعية ، والشافعية تعتبر المناسبة بغير الملاءمة أيضا، اه. مع زيادة من التيسير.

ويوافقه صاحب المسلم على هذا ، وإن طعن ذلك شارحه من الخلف بأن هذا توجيه حسن لو تحتمل عباراتهم ذلك .

ولقد رأينا الذي صرح من العلماء بقبوله بين مراده منه ، و فسره بغير ما نحن بصدده ؛ فهذا الغرالي يقول في شفاء (٢) الغليل ، قياس الطرد صحيح ، والمعنى به التعليل بالوصف الذي لا يناسب ، وقال به كافة العلماء كالك وأبي حنيفة والشافعي ، ومن شنع على القائلين به من علماء العصر القريب كأبي زيد وأستاذي إمام الحرمين فهم من جملة القائلين به ، إلا أن الامام يعبر عن الطرد الذي لا يناسب بالشبه ، ويقول الطرد والشبه صحيح ، وأبو زيد يعبر عن الطرد بالمخيل ، وعن الشبه بالمؤثر . ويقول المؤثر ما أردناه ويقول : المخيل باطل والمؤثر صحيح ، وقد بينا بأصله أنه أراد بالمؤثر ما أردناه بالمخيل ، وسنبين أن القائلين بالشبه المذكرين للطرد مرادهم بالشبه ما أردنا بالطرد ،

<sup>. 01 - 17 (1)</sup> 

<sup>(</sup>٢) نفله صاحب نبراس العقول ص ٣٧٨ عن البحر المحيط الزركشي .

وأن الوصف ينقسم الى مناسب ، كما ذكرنا، وهمو حجة وقافا ، ومنهم من يلقبه بالمؤثر وينكر المخيل. وغمير المناسب أيضا حجة إذا دل الدليل عليه . ومنهم من يلقبه بالشبه حتى يخيل أنه غير الطرد وليس كذلك ، ا ه .

نقد بين أن مراده بالطرد ما أراده غيره بالشبه ، وأنه الوصف الذي لايناسب إذا دل عايه الدليل ، ولا يتصور هنا دليل إلا النص عليه . وأما المناسبة فلا تصح إرادتها هنا حيث يتناقض ، لأن فرض الحكلام في الذي لا يناسب ، والظاهر أن مراده من عدم الماسبة عدم الظهور ، وأما عدمها في الواقع فلا ينبغي أن يدعيها أحد ، لأن الواقع غيب عنا ، ومتى نص الشارع وعاق الحكم بوصف في محاله وجب علينا اعتقاد مناسبته وإن لم تظهرلنا . ويؤيد هذا الاستظهار أن الغزالي صاحب هذه المقالة ممن أنكر دلالة الدوران على العلية كما صرح به في كتبه .

وإذا عرفت أن بعض الأوصاف المناسبة لا يصح التعليل بها اتفاقا كالتي الناها الشارع، جزمت بأن حكاية الحلاف في وصف لا يناسب أصلا، والفرض أنه غير منصوص عليه عير صحيحة، وإنما هو من اشتباه شيء بآخر لمجرد إطلاق الاسم عليه فقط . وأما الوصف الطردى بغير هذا المعنى كما يقول ابن الهمام فكاية الحلاف فيه صحيحة، لأن المناسبة موجودة ذاتا أو تبعا، والمننى هو اعتبار الشارع بالمعنى الذي قاله الحنفية . ونكتنى بهذا القدر مرجئين الاستدلال الى البحوث المقبلة حيث انتقل النزاع إلها .

## الفرع الثانى فى الطرد بمعنى المسلك

أما الطرد بالمعنى المصدرى الذى عدوه مر... مسالك العلة ، وعرفوه بأنه مقارئة الوصف للحسكم الخ ، فى جميع المحال ، أو فى محل واحد فقط ، وحكوا فيه مذاهب أربعة : الأول أنه ليس بحجة على التفسيرين ، والرابع أنه حجة عليهما ، والثالث أنه حجة بالتفسير الأول دون الثانى ، والرابع أنه مقبول جدلا ولا يصح العمل به ولا الفتوى بموجبه .. فلا أكاد أفهم للنزاع فيه معنى ؛ لانه

تابع للوصف الطردى ؛ فإن كان كما صرحوا به من عدم مناسبته أصلا لا ذاتا ولا تبعا بدليل تمثيلهم ببناء القنطرة وما شابهه ، فلا يصح إضافة الحسكم إليه أصلا لأنه خروج عن طريقة الشارع فى التعليل ، ويتبع ذلك عدم صحة الطرد مسلمكا . وإن كان الوصف غير ظاهر المناسبة ، ووجدت هذه المقارنة ، فهو فى مجال الاجتهاد ، والامر موكول فيه الى المجتهدين ، فتى غلب الظن بعليته صير إليه ، وتبع ذلك كون الطرد مسلمكا من مسالك العلة ، وإلا فلا علية ولا مسلك .

ويعجبنى هذا قول صاحب البحر المحيط ، إن الحلاف فى هذه المسألة لفظى ، فإن أحدا لا ينكره إذا غلب على الظن ، وكذلك لا يتبع أحدد وصفا لا يخلب على الظن وإن اطرد ، . وإن كنا ننازعه فى أن محل المكلام وهو الوصف الذى انتفت مناسبته أصلا يتصور فيه غلبة الظن بالعلية ، إلا إذا كان مراده الحكم العام فى الاوصاف مطلقا غير متقيد بما قيل ، وهو الظاهر من كلامه .

وبعد هذا أرانى لست بحاجة الى الاستدلال والمناقشة والترجيح ، فإنه مضيعة للوقت فى غير ما يفيد، مع أنه خارج عن موضوع بحثنا وهو الاوصاف.



#### المبحث الثاني في الشبه

لفظة الشبه أطلقها العلماء تارة مريدين بها الوصف الذي ليس بمناسب ولا طردى، وطورا أرادوا بها المعنى المصدري الذي هو مسلك من مسالك العلة المغابل لمسلك المناسبة والطرد والدوران، ومرة يقصدون منها نوعا من القياس يقابل قياس المعنى والطرد؛ كل ذلك في موضع واحد. فبينها يعشون أحدهم بهذا العنوان ويتكلم على الوصف، إذ يخوض الآخر في المسلك. والخطب سهل حيث تلازمت هذه الأمور، فإذا ثبتت علية الوصف الشبهي كان الشبه مسلكا صحيحا وكان قياس الشبه مقبولا.

و مقصودنا الآنالكلام على الشبه بمعنى الوصف الذي يكون علة ، وفيه مسألتان :

### المسألة الاُولى في تعريفه

سمى هذا الوصف بالشبه إما لانه يشبه الطردى من حيث إنه غير مناسب، ويشبه المناسب من حيث التفات الشارع اليه : أو لان عدم مناسبته للحكم بالذات تقتضى ظن عدم العلية ، ومناسبته بالتبع تقتضى ظن العلية ، فاشتبه الامر فيه .

هذا النوع اضطرب الأصوليون في تعريفه، واختلفوا فيه اختلافا عظيا حتى قال إمام الحرمين و لا يتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحسدود ، وقال الآمدى وإن إطلاق اسم الشبه والاختلاف فيه راجع الى الاصطلاحات اللفظية ، ويقول ابن السبكي و وقد تكاثر النشاجر في تعريف هذه المنزلة نه التي هي بين الطرد والمناسب ولم أجد لاحد تعريفا صحيحا نيها ، وابن الانباري يتول فيه : ولست أرى في مسائل الاصول مسألة أغمض من هذه ، والسر في هذا أن الوصف الشبهي وسط بين المناسب والطرد ، وفيه شبه بكل منهما ، فكان تمييزه عنهما عسيرا . ومعلوم أن هذه المنزلة لها مراقب تختلف قربا وبعدا ، كما أنها متنوعة ؛ فشبه في الاحكام ، وشبه في الصور . وكذلك المناسب الذي يشبهه مختلف المراتب خلاء وخفاء ، متنوع الاقسام اعتبارا وإلغاء وإرسالا . وإذا كانت العقول متفاوتة فقيد تظهر مناسبة الوصف لشخص بينها تخفي على آخر ، وهنا يقع الاختلاف في فقيد تظهر مناسبة الوصف لشخص بينها تخفي على آخر ، وهنا يقع الاختلاف في

نوع هذا الوصف: أهو مناسب أم شبهى ؟ من أجل ذلك حار العلماء في رسم هذا الشه . و أقرب هذه الرسوم ثلاثة :

الأول: القاضى أبى بكر الباقلانى كما نقله الآمدى وصاحب المنهاج عنه . أنه الوصف المقارن للحكم الذي لا يناسِب بالذات و لكنه يستلزم المناسب .

والثانى : أنه الوصف الذى لا تظهر مناسبته بعد البحث التام ولكن ألف من الشارع الالتفات اليه فى بعض الاحكام ، فتله الآمدى وقال إنه قول أكثر المحققين ، وهو أقرب الى قواءد الاصول ، ويليه فى القرب مذهب القاضى أبى بكر.

والثالث: للإمام الرازى اختاره فى الرسالة البهائية ، أنه الوصف المنارن للحكم الذى لا يناسبه ولكن علم اعتبار الشارع جنسه القريب فى جنس الحسكم القريب ، وللإمام الغزالى قسول آخر يخال أنه مغاير لهذه ولكنه بالنأمل نراه راجعا اليها . قال : الشبه لابد أن يزيد على الطرد بمناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وإن لم يناسب الحسكم ، .

فأنت ترى أن هذه التعاريف اتفقت على أن الوصف الشبهى وصف غير مناسب بذاته مقارن للحكم. وهذا بمثابة الجنس فى التعريف؛ وبهذا القدر فارق المناسب. ثم اختلفت فى الفصل الذى يميز، عن الطردى بعد أن شمله الجنس. وتلك المعانى الثلاثة: استلزام المناسب، واعتبار الشارع جنسه القريب فى جنس الحكم القريب، والتفات الشارع فى بعض الاحكام \_ غير ، وجودة فى الوصف الطردى، فيحصل التمييز بكل واحد منها.

### مقارنة هذه الآراء وهل بينها تخالف ؟

وقبل ذكر المقارنة نشرح هذه التعريفات بالأمثلة :

مثال الأول ، وهو الشبه المستلزم للناسب : وصف الطهارة الذي جعل علة لوجوب النية في التيمم حتى يقاس عليه الوضوم . وهو منقول عن الشافعي رضى الله عنه حيث قال : طهارتان فكيف يفترقان ؟ فإن الطهارة من حيث هي لا تاسب اشتراط النية ، وإلا لاشترطت في الطهارة عن النجس لكنها مستلزمة للمناسب وهو العبادة ، والعبادة مناسبة لاشتراط النية ، لأن بالنية تتميز العبادة عن العادة .

ومثال الثانى، وهو الذى ألف من الشارع الالتفات اليه فى بعض الاحكام، قولم فى إزالة الحبث: طهارة تراد للصلاة فتمين فيها المساء، كطهارة الحدث، لأن المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلاة وبين تعين المساء غير ظاهرة، إلا أتنا لمسارأينا الشارع النفت اليه واعتبره بأن رتب الحمكم وهو تعين المساء عليه فى طهارة الحدث بالنسبة إلى الصلاة والطواف ومس المصحف، غلب على ظننا أن هذا الوصف مناسب للحكم، وأنه مشتمل على المصلحة، وذلك لأن الصلاة والطواف ومس المصحف اشترط الشارع فيها الطهارة عن الحدث المتعين فيها المساء. فاذا ومس المصحف اشترط الشارع فيها الطهارة عن الحدث المتعين فيها الماء. فاذا قلنا فى إزالة الحبث: طهارة عن الحبث تراد للصلاة، فقد اجتمع فيها ثلاثة قيود: كونها طهارة، وكونها عن الحبث، وكونها تراد للصلاة. أما الأول والثالث فقد التفت الشارع اليهما ورتب الحمكم وهو تعين المساء عليما فى بعض الاحكام من الصلاة وغيرها ؛ وأما الثانى فلم يلتفت اليه فى شىء من الصسور. ولا شك أن إلغاء غير المعتبر أقرب وأنسب من إلغاء المعتبر، فكانت العلة المقتضبة لحكم تعين المساء هى الطهارة التي تراد للصلاة ، وكونها عن خبث لا تأثير له فى المنع. تعين المساء هى الطهارة التي تراد للصلاة ، وكونها عن خبث لا تأثير له فى المنع.

ومثال الثالث الذي علم من الشارع اعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب: الخلوة لإيجاب المهر، فانه غير مناسب للحكم، لآن وجوب المهر في مقابلة التمتع بالوطء، ومجردُ الخلوة وإن كان مظنة للوطء لا تستحق أن تقابل في نظر العقول بالمال، إلا أن جنس هذا الوصف اعتبره الشارع في جنس الحكم حيث حرم الخلوة بالاجنبية، لانها مظنة للوطء، فالجنس كون الخلوة مظنة للوطء المتحقق في الخلوة بالاجنبية قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم المطلق المتحقق في التحريم. ولا يظن أن هذا من أقسام المناسب الذي اعتبر جنسه في جنس الحكم، لان الفرض أن عين الوصف غير مناسب بخلافه هناك.

وهكذا مثلوا وصوروا تلك التعريفات ، ومنه يخيل للناظر أنها متغايرة . من أجل ذلك أخذ بمض العلماء يناقش ويعترض ويضعف بعضها وبرجح البعض الآخــر .

ونحن إذا عرفنا الغرض الذى من أجله عرّ فوا وهو التمييز بينه وبين قسيميه : المناسب والطرد، لم نتردد في القول بأن كل واحد منها يميز ويصور الشبه ، وأنها

في الحفيقة متقاربة يجمعها معنى واحبد وهو أنه : ما ليس مناسباً بالذات ولكنه يوهم المناسبة ، وهذا الإيهام يتحقق باستلزام المناسب أو التفسات الشارع اليه، أو اعتبار جنسه في جنسه . وقد رأينا كثيرا من الأصوليين كالإمام الرازي ومن تبعه وابن الحاجب يذكر هـ ذه الآراء ثم يمر علما من غير ترجيم لبعضها ، وليس هـذا غفلة منهم ، بل لمـا فهموه من تقاربها والنقائبا عند شي. واحد ، وأنها محصلة للغرض المقصود منها . كما وجدنا من صرح بالقرب بل بالاتحـاد (١) كصاحب المسلم، أو أشار إليه كالبدخشي في شرحه على المنهاج حيث صور بعض هذه المثل بما يجعله صالحًا لنوعين أو أكثر . وهي كذلك يمكن توجيهما بغير ما وجهت به حتى تغدو صالحة للجميع . فيقال في المشال الأول : إن وصف الطهارة غير مناسب بالذات ولكنه ماسب بوساطة التفات الشارع إليه فى بعض الاحكام؛ فإن الشارع أوجب النية في العبادة كالصلاة إجماعا، والطهارة قد تكون عبادة لأنها تقربُ الى الله ؛ فباعتبار ذات الطهارة لا تناسب ، وماعتبار التفات الشارع إليها في بعض الاحكام ناسبت ، وهو معنى المناسبة بالتبع أي بواسطة اقتضاء الطهارة وصف العبادة المناسب لاشتراط النية من حيث التقرب الى الله . وإذا قلنا إن التفات الشارع الى الوصف في بمض الأحكام أعم من اعتباره الجنس في الجنس أو مساوله ، أصبح المثال صالحــا الثلاثة .

ويقال في المثال الثاني وهو: إزالة الحبث طهارة تراد للصلاة فيتعين فيها الماء كأزالة الحسدت لكونها طهارة تراد للصلاة: وصف الطهارة غير مناسب بذاته لوجوب الماء ولكنه مستلزم للمناسب، وهو اقتضاؤه وصف التعبد من حيث هو قربة الى الله، فيصلح مثالا للأول؛ كما يقال فيه أيضا: إنه غير مناسب بذاته لكن الشارع اعتبر جنسه القريب وهو التطهر بالماء الذي هو أعم مما يراد للصلاة وما يراد لمس المصحف أو العاواف في الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالعلمارة، فيصلح مثالا للثالث. وهكذا يمكن إرجاع المئل بعضها الى بعض فترجع الاقوال الى شيء واحد، وهو: الذي لا قملم مناسبته من ذاته بل من شيء آخر، أو الذي يوهم المناسبة. ولا يمكن إذ كار هذا لان أحدا لا يقول إنه مناسب

<sup>(</sup>۱) راجع المسلم حـ ۲ صـ ۳۰۱ وما كتبه الشيخ بخيت فى حواشيه على شرح الاسنوى توضيحا لعبارة المسلم حـ ٤ صـ ١٠٧ وما بعدها .

بالذات ، كا لا يننى المناسبة مطلقا ، وإلا ف الفرق إذا بينه و بين الطردى؟ وسواء عبر عنه بما لا تعلم مناسبته من ذاته ، أو بما يوهم المناسبة ، فكلاهما يتحقق بأحد هذه الامور الثلاثة : الاستلزام ، أو الالتفات ، أو اعتبار الجنس ، أو بغيرها إن وجد . وليس المراد منه المناسب بالتبع حتى يسترض علينا بالتغاير بينه وبين التفات الشارع إليه الخ .

بعد ذلك و جدت القرافى فى مختصر التنقيح يقول ما نصه: و الشبه قال القاضى أبو بكر: هو الوصف الذى لا يناسب بذاته ويستلزم المناسب لذاته ، وقد شهد الشرع لتأثير جنسه القريب فى جنس الحبكم القريب، وهو ليس بحجة عند القاضى منا ، اه فقد جمع بين الآمرين ونسبهما الى القاضى . فإن صح هذا النقل عن القاضى فى العبارتين ، كان هو القاطع فى الاتحاد، وأن اقتصاره أحيانا على العبارة الأولى ، لفهمه التساوى ، وأن أى عبارة منها تؤدى الغرض المقصود .

بقى علينا ما قاله بعض الفضلاء بعــد حكاية تعريف القاضى : وفيــه نظر من وجوه :

الأول: أن القياس الذي يجمع فيه بين الأصل والفرع بالوصف الشبهي على ما قاله القاضى ـ هو المسمى بتياس الدلالة، وقياس الدلالة من قبيل قياس العلة المقابل لقياس الشبه؛ لأن الجمع فيه في الواقع إنما هو بذلك اللازم المناسب، غير أنه اكتنى في التعبير بما يستلزمه.

والثانى : أن القاضى وغيره قرروا أن قياس الشبه لا يصار إليه مع إمكان قياس العلة ؛ فلو كان قياس الشبه هو الذى جمع فيه بهــذا الوصف الذى اعتبره القاضى وصفا شبهيا، لا يمكن أن يتحقق أبدا، إذ لا يصح الإلحاق بهذا الوصف مع وجود لازمه المناسب .

والثالث : لو كان قياس الشبه على ما قاله القاضى، لايصح قول الشاذى : إن تعذر المناسب كان حجة ؛ فإنه على كلامه لا يتعذر المناسب أصلا، ا ه ملخصا من كلامه .

فإن هذا النظر بوجوهه فيه نظر عندى . وذلك أن الأصوليين قسموا القياس باعتبار العلة الى ثلاثة أقسام : قياس علة وهو ما صرح فيه بنفس العلة،

وقياس دلالة وهو ما صرح فيه بدليل العلة أى بما يلازمها كالرائحة المسلازمة للشدة في الخر، وقياس في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه بشيء من ذلك. حكى هذا التقسيم الآمدى ومن بعده صاحب جمع الجوامع وصاحب المسلم وغيرهم. ويقول ابن قاسم في آيانه (۱) البينات عند هذا التقسيم ما نصه: وقال شيخ الإسلام: قياس العلة هنا شامل لما إذا كانت المناسبة في عليته ذاتية وغير ذاتية ، فهو أعم من قياس العلة في قولهم: ولا يصار الى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة ، اه.

فهذا يفيد أن قياس الشبه داخل فى قياس العلة بالمعنى الاعم المقابل لقياس الدلالة ، وأن قياس العلة له إطلاقان : إطلاق فى مقابلة قياس الشبه والطرد وهو ما ذكرت فيه العلمة وكانت مناسبة بالذات ، وآخر فى مقابلة قياس الدلالة وهو ما ذكرت فيه العلمة المناسبة ذاتا أو تبعا . فقول صاحب النظر فى الوجه الأول ، وقياس الدلالة من قبيل قياس العلمة المقابل لقياس الشبه ، غير واضح ، لأنه خلاف تصريحهم بأن قياس الدلالة مقابل لقياس العلمة بالمعنى الاعم الشامل لقياس الشبه ، وأن المراد بقياس العلمة المقابل لقياس الشبه هو قياس الإعالة . يدل على ذلك تقسيم الآمدى للقياس باعتبار الطريق المثبت للعلمة إلى : قياس إعالة وقياس شبه ، وقياس السبر ، وقياس الاطراد .

وقوله في الوجه الثانى: « إن القاضى وغيره قرروا أن قياس الشبه لا يصار إليه مع إمكان قياس العلة ، لا يضير القاضى في شيء ، لان المراد بقياس العلة المقدم على قياس الشبه هو قياس الإخالة : وطبيعى لا ياجأ إلى المناسب بالتبع مع وجود المناسب بالذات . وقوله : لا يمكن أن يتحقق أبدا ، غير واضح ، لانه ممكن عند خفاء اللازم المناسب ، وعدم ظهور غير الوصف الشبهى ؛ فإن المجتهد إذا وجده لا يعلل به إلا إذا بحث عن التفات الشارع إليه أو عن لازمه ، فإن وجده تمسك به ، ولا يخرج بهذا عن كونه شبهيا إلى مصاف الأوصاف المناسبة الذاتية ، كا لا يخرج القياس عن كونه قياس شبه .

<sup>(</sup>۱) ح ٤ ص ١٧٢ ونقله البناني في حاشيته أيضا في ج ٢ ص ٢٢٠ .

قال السعد في حواشيه (۱) على شرح العضد في بحث الطرد: و إن الشبه إذا أثبت بمسلك من مسالك العلة لم يخرج عن الشبه وعن إفادته العلية ، ا ه .

وحينئذ يندفع جوابه عن الاعتراض على ذلك النظر بوجوهه (١٠ , بأنه مبنى على أن السلازم المناسب معلوم ، ويجوز أن يكون مراد القاضى أنه المستلزم للمناسب من غير أن يعلم ذلك اللازم المناسب ، وإنما علمنا استلزامه له من التفات الشارع إليه ، فيرجع تعريفه إلى التعريف الصحيح ، بأنهم (١٠ أطبقوا على التمثيل بهذا المثال وبينوا عين ذلك المناسب؛ لان (١٠ تبيينهم لذلك اللازم المناسب لايخرج الوصف الشبهى عن كونه شبهيا ، كيف وأنه لم يثبت كونه شبهيا إلا بصد بيان ذلك اللازم ، وقبله كان أقرب إلى الطردى منه إلى المناسب ؟ وأما قياس الدلالة فالعلة فيه غير مذكورة ، وذكر ما يلازمها لا يجعله علة ، ولا يقول أحد إن هذا المذكور علة ، بل السكل متفق على أنه يدل على العلة فقط . وبالتأمل نجد التقسيم إلى مناسب وشبه وطردى باعتبار مناسبة العلة المذكورة ، يعنى أن المدعى علة قد يكون مناسبا بذاته ، أو غير مناسب أصلا ، أو مناسبا مناسبة غير ذاتية ، والتقسيم إلى قياس علة وقياس دلالة باعتبار المذكور في السكلام ، فإذا ذكرت العلة نفسها كان قياس علة ، وإن ذكر ما يدل عليها كان قياس دلالة الخ . وشتان ما بين الأمرين . وإذا كان المذكور في قياس الدلالة هو دليل العلة لا نفسها ، فلا يبعد أن يكون ما دل عليه وصفا شبهيا غير مناسب بذاته .

وقوله فى الوجه الثالث: « لو كان لما صح قول الشافعى الخ » لايخنى رده بعد ما سبق .

بعد ذلك وجدت إمام الحرمين (°) بقول في مراتب الآقيسة , ونحن نذكر أجمع طريقة الاصحاب وأحواها ، ثم نذكر ما عندنا في معناها ومغزاها ؛ قالوا : أو لها إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق من طريق الفحوى . الى أن قال : والقسم الرابع قياس المعنى ، وهو أن بثبت حكم في أصل فيستنبط له المستنبط معنى و يثبته بمسلك من المسالك ، وشرط هذا القسم أن يكون المعنى مناسبا للحكم مخيلا مشعرا به . والقسم

<sup>(</sup>١) حرم ص ٣٤٦ (٢) الاعتراض على النظر

<sup>(</sup>٣) جواب صاحب النظر (٤) دفع هذا الجواب

<sup>(</sup>٥) ص ٢٤٩ وما بعدها

الخامس قياس الشبه، وألحق ملحقون قياس الدلالة بهذه الاقسام واعتقدوه قسها سادسا، ولا معنى لعده قسما على حياله وجزءا على استقلاله، فانه يقع تارة منبئاً عن معنى، وتارة شبها، وهو فى طوريه لايخرج عن قياس المعنى أو الشبه،.

وهذا يدلنا على أن هذه الآسها، وتلك التقسيات أمور اصطلاحية مختلفة باختلاف الآشخاص والانظار ، وأن قياس الدلالة قد يكون من قياس الشبه وفي هذه الحالة يخالف قياس المعيى ، فلا ينبغي أن رد المذاهب باتحاد مدلولات الالفاظ عند البعض ، بينا تختلف عند آخرين . وما علينا إلا حكاية التعريفات في هذه المسألة ، ونتركها كما تركها السابقون من غير مناقشة ولا ترجيح مادام التمييز حاصلا بكل تعريف . ثم ننتقل الى الكلام في صحة هذا الوصف أو فساده وهل يصلح للتعليل به أولا ؟ وهو موضوع المسألة الآتية .

### المسألة الثانية في حجيته

حكى على الاصول في هذا الموضع أقوالا ثمانية ؛ منها ثلاثة في أصل الحجية ، والخسة الباقية في بيان الراجح من الاشباه ، وهي متفرعة على مذهب القائلين بصحة علية الشبه ؛ فنهم من يعتبر المشابهة في الصورة فقط ، ومنهم من يعتبر المشابهة في الحمكم وحدها ، وفريق ثالمث يعتبر التي في الحمكم أولا "ثم التي ترجع الى الصورة ثانيا ، وفريق رابع يعتبرهما على السواء ، وفريق خامس يعتبرها فيما يغلب على الظن أنه مناط الحكم . وهذا اختيار إمام الحرمين حيث قال في برهانه : « وقدم الاصوليون أشباه الاحكام على الاشباه الحسية ، وليس الامر على الإطلاق ؛ فإن الامر يختلف بالمطلوب ؛ فإن كان المطلوب أمرا محسوسا فالشبه الحسي أخص به وأمس له كطلب المثل في الجزاء ، وإن كان المطلوب حكما فالشبه الحكى حينئذ أقرب ، ا ه .

وليس محل بحثنا إلاكون الوصف الشبهى صالحا للعلية أولا؛ فلنضرب صفحه عن هذه الاقوال، ولنقتصر على المطلوب، فنقول: المذاهب في حجية الشبه كما حكاها الاصوليون ثلاثة:

المذهب الأول: أنه ليس بعلة . وينبى عليه عدم صحة قياس الشبه ، وكون الشبه بالمعنى المصدرى مسلكا للعلية . وهو منسوب الى الحنفية ، و فريق من الشافعية كأبى بكرالباقلانى وأبى إسحاق الشيرازى والصيرفى وغيرهم ، وفريق من المالكية منهم القاضى عبد الوهاب كما حكاه القرافى فى مختصر التنقيح ، وإحد الروايتين عند الحنابلة كما قاله صنى الدين البغدادى الحنبلى فى قواعد الاصول .

المذهب التانى: أن الوصف الشبهى صالح للعلية ، وأن قياس الشبه حجة ، والشبه بالمعنى المصدرى مسلك من مسالك العلة . وهو منسوب الى الجمهور الشافعى وأتباعه وإحدى الروايتين عند الحنابلة ، وحكاه القرافى عن المالكية فيما نقله الزركشي في البحر المحيط .

المذهب الثالث: أن الوصف الشبهى ليس علة يقاس بها، إلا إذا ثبتت عليته عسلك من مسالك العلة كالنص والإجماع. وخلاصته أن مجرد الشبه الذى قالوه لايثبت العلية، وهو رأى ابن الحاجب.

ومن العلماء من يحكى هذا المذهب بصورة أخرى: « قياس الشبه حجة » وإن الوصف الشبه ي يصح أن يعتبر علة ، ولكن مع عدم اعتبار الشبه بالمعنى المصدرى مسلمكا وطريقا دالا على علية الوصف الشبهى لضعفه ، بل لابد من إثبات عليته بمسلك آخر ، . وهذا يشعر بأنه مخالف للرأى الأول ، لانه يفارقه فى أن هذا الوصف يصح أن يكون علة وأن قياس الشبه حجة ، و يتحد معه فى أن الشبه بالمعنى المصدرى ليس مسلمكا . وكأن أصحاب المذهب الأول يمنعون صلاح هذا الوصف للعلية إذا ثبتت عليته بمسلك آخر، ويرتبون عليه منع حجية قياس الشبه . ولا أدرى هل وجد من علماء الأصول من يقول إن الوصف إذا ثبتت عليته بالنص أو الإجماع مثلا لا يكون علة إن كان شهيا ؟

والذى يغلب على الظنون أن الوصف إذا نص عليه أو أجمع على عليته كان علم والذي يغلب على الظنون أن الوصف إذا نص عليه أو أجمع على عليته كان علم والنواع المعنى ، لا أعلم فى ذلك خلافا بين القائلين بالقياس ، والنزاع إنما هو فيما إذا لم يكن معه شىء من ذلك .

ونحن إذا ألقينا نظرة على هـذا الوصف الشبهى المتنازع فيه ، وجدناه غير مناسب لذاته ، كما أنه غير منصوص على عليته ولا بحمع عليها ، وأنه يشبه المناسب من ناحية التفات الشارع إليه فى بعض الاحكام، أو اعتبار جنسه فى جنس الحكم أو استلزامه المناسب، على الحلاف فى التعبير. وبعبارة أخرى: وجدنا فيه ما يوهم المناسبة بأحد هذه الامور، ولذلك سمى شبهيا، فالشبه حينتُذ لا يتحقق ولا يطلق إلا إذا اجتمع الامران: عدم المناسبة الذاتية، وإيهام المناسبة.

وهذا يقوم النزاع في إيهام المناسبة بما ذكر: هل يكنى في جعل الوصف علة ، أو لابد من شيء آخر يثبت العلية ؟ فأصحاب المذهب الثانى: نعم هذا القدر كاف، وغيرهم لا يكنى بل لابد من دليل صحيح مثبت. وهذا القدر متفق عليه بين أصحاب الممذهب الأول وبين ابن الحاجب صاحب المذهب الثالث. فالكل لا ينازع في أن هذا الوصف لايعلل به ، كما لا يمتنع أحد من التعليل به إذا ثبت بدليل آخر غير المناسبة. وفي هذا يقول ابن الهمام: ووأما الشبه عند الشافعية فليس من المسالك في نفس الأمر ، لانها المثبتة لعلية الوصف ، والشبه تثبت عليته بها ، والمراد به ههنا ما مناسبته ليست لذاته بل يشبه الوصف المناسب لذاته ، فيحتاج في إثبات عليته الى المثبت ما فلا يصح إنكاره . أي علية الشبه بعد إثبات كونه علة بالدليل ، غير أنه لا يثبت بالإخالة بل بالنص أو الإجماع أو السبر عند القائلين به ، وإلا كان الشبه هو المناسب المشهور وليس إياه ، اه مع زيادة من التيسير . وعبارة ابن الحاجب : وو تثبت علية الشبه بجميع المسالك ، وفي إثباته بتخريج المناط نظر ، ومن ثم قيل : هو الذي لا تثبت مناسبته إلا بدليل منفصل ، ومنهم من قال : ما وهم المناسبة ، اه .

وأنت إذا عرفت أن صاحب المقالة قالها بصدد الكلام على المسالك الصحيحة والفاسدة ، ولمنا وجد غيره عد الشبه بالمعنى المصدرى مسلكا وهو لا يرتضى ذلك ، ود عليه أبلغ رد بأن الشبه تثبت عليته بجميع المسالك ، ومعنداه أن الشبه ليس بشىء فى سبيل العلل بل هو كأى وصف كان لا يكون علة إلا بمسلك صحيح ، وأن الوصف لا بكون علة بمجرد الادعاء بل لابد له من دليل ، وأنه لا فرق بين وصف ووصف ما دام الأمر موكولا الى الدليل الصحيح « المسلك ، \_ أدركت أنه لاقيمة لكون الوصف شبهيا عند ابن الحاجب ، وأنه لا يخالف المنكرين لعليته ، وأن مذهبه ليس مذهبا ثالثا بل هو عين مذهبه .

ثم يقال بعد ذلك: هل ابن الحاجب يسمى القياس الذى جمع فيه بهذا الوصف الشبهى بعد إثبات عليته بالنص مثلا، قياس شبه، حتى يقال إن قياس الشبه حجة عنده؟ لم أجد لابن الحاجب تصريحا بذلك، وغاية ما وقفت عليه أننى وجدت السعد فى حواشيه فى بحث الطرد قال: « إن الشبه إذا أثبت بمسلك من مسالك العلة لم يخرج عن الشبه وعن إفادته العلية ، اه ولا أظن أن أحدا يمنع تلك التسمية خصوصا إذا أرادوا تمييز الاقيسة عن بعضها ؛ ولو فرض وجود من يمنع هذه التسمية من المانعين لعليته مع اتفاقه فيا عدا ذلك مع ابن الحاجب، كان النزاع فى شىء بعيد عن محل الحلاف هنا ، وحينئذ لم يكن معنا إلا مذهبان: مذهب النافين لعليته ، ومذهب المعترفين بها .

#### الاستدلال للفريقين

استدل النافون أولا: بأن الشبه ليس بمناسب ، وكل ماليس بمناسب مردود بالإجماع ، فعليته غير صحيحة .

نوقش هذا المدليل بما حاصله : ما مرادكم من عدم المناسبة فى الصغرى ؟ إن كانت الذاتية ، سلمت الصغرى و منعت الكبرى ، لآن المناسب بالتبع مختلف فيه فلا إجماع على رده ، وإن كانت مطلقاً ولو تبعا سلمنا الكبرى و منعنا الصغرى ، لآن الشبه مناسب بالتبع .

وعندى أن وضع الدليل به. في الصورة ليس كما ينبغى، وما هو إلامن صنع الجدل الذى لايفيد، لأن النافين لا ينكرون هذا القدر من المناسبة في الشبه، كما لا يدعى المثبتون مناسبته الذاتية؛ فالأولى لهم بل الواجب عليهم إقامة الدليل على أن هذا القدر من المناسبة لا يكفي لإثبات العلية؛ ولا يمكنهم إنكار أن هذا يفيد ظنا ما حتى يفارق الطردى الذى انتنى فيه الأمران: المناسبة وإفادة الظن. وإذا انتهى الأمر الى هذا الحد فيكون محل الاستدلال هو: هل هذا القدر من الظن معتبر شرعا حتى نعترف بعلية ما أفاده ؟ .

وليس أماى الآن للنافين إلا مجرد الدعوى بأنه ظن ضعيف فلا يعتبر ، ومثل هذا لايعتد به في ساحة الحجاج. فلنؤخر الفصل فيه إذن حتى نرى أدلة المثبتين.

وثانيا : بأن المعتمد في إثبات القياس على عمل الصحابة، ولم يثبت عنهم أنهم. تمسكوا بالشبه .

وما أشبه هذا بسابقه فى مجرد الادعاء الذى لايسند، دليل؟ ولا يسلم له ذلك إلا إذا ثبت عنده استقراء تام لاقيستهم ، وأظنه لم يقف عليه بعد ، وكيف يسلم هذا الادعاء مع أنهم مقتدون برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو قد أشار إليه فى بعض الاحاديث؟ . ولعل قياسهم فى مسألة الجد مع الإخوة من هذا النوع لمن تأملها .

استدل القائلون بالملية بأدلة كثيرة نقتصر على ما يظن فيه الدلالة .

قالوا أولا: إن صدّا القدر من المناسبة الحـاصل فى الوصف الشبهى بالتفات الشارع ، أو باعتبار الجنس الخ ، أو باستلزام المناسب ، كاف فى الظن بالعلية ، ومثل هذا الظن لايمدر ، فوجب التمسك به حيث لاسبيل الى غيره .

بيانه كما قال الآمدى ؛ أنا إذا رأينا حكما ثابتا عقيب وصفين أحدهما شبهى والآخر طردى ، فلا يخلو إما أن يكون الحمكم ثابتا لمصلحة أولا لمصلحة ؛ لاجائز أن يقال بالثانى إذ الحكم الشرعى لا يخلو عها ، فلم يبق إلا الأول وهو أنه لمصلحة ، وتلك المصلحة لا تخلو إما أن تكون في ضمن الوصف الشبهى أو الطردى لعدم ما سواهما ، ولا يخنى أن اشتمال الوصف الشبهى على المصلحة أغلب على الظن من اشتمال العاردى عليما ، لأن العاردى مجزوم بننى مناسبته ، والشبهى متردد فيه على ما تقرر ، واذا كان ذلك هو الغالب على الظن فالظن معمول به فى الشرعيات على ما قرر فى موضعه .

وبتقرير الدليل بمـذا الوجه يجعله صالحا للاحتجاج ما دام المخالف يسلم بأن هذا الحكم معلل، وأنه لابد له من علة، وأن الفرض عدم وجود ماهو أقوى منه ولا يبق للمخالف باب يدخل منه لإضعافه إن سلم وجود حكم يخلو عن وصف مناسب، وله أن يمنع وجود مثل هـذه الصورة.

وهنالك ينتقل الكلام الى النزاع فى وجود هـذا النوع فى مسائل الفقه، ولا يخلص النافين إلا استعراض أقيسة الأئمة كلها. وتطبيق ميزان المناسبة عليها، فإن شملها ثبت مدعاهم، وإن عجزوا ـ ولا أراهم إلا عاجزين ـ لزمهم القول بالشبه.

وإن نظرة واحدة لما في الفقه من الأقيسة لمكافية في إنبات الشبه وحجيته حيث يوجد منه الشيء الكثير. من أجل ذلك قال الغزالي و ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليه إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية ، ولو فرض إمكان إرجاع بعض ما يبدو فيه التعليل بالشبه الى المناسب بالبحث عن المناسبة حتى تظهر فلا يمكن في البعض الآخر . وفي هذا يقول الغزالي في آخر بحث الشبه : و و بما ينقدح لبعض المنكرين للشبه في بعض الأمثلة إثبات العلية بتأثير أو مناسبة ، أو بالتعرض للفارق وإسقاط أثره ، فيقول : الأمثلة إثبات العلية بتأثير أو مناسبة ، أو بالتعرض للفارق وإسقاط أثره ، فيقول : الأمثلة ، وحيث يطرد فليقدر انتفاء ذلك المأخذ الذي ظهر لهذا المناظر ، وعد انتفائه يبق ما ذكرته من الإيهام ، فقول : لا يطرد ذلك في جميح الأمثلة ، وحيث يطرد فليقدر انتفاء ذلك المأخذ الذي ظهر لهذا المناظر ، وعد

وهذا الدليل فيه غناء للمثبتين.

والحلاصة: أن الشبه لا يصار إليه إلا عند فقدان ما هو أعلى منه، فهو في موضع الضرورة، وهي تقدر بتدرها . حكى الإجماع على ذلك غير واحد من الاصوليين كالقاضي وابن السبكي .

واعلم أن القول بالشبه ثبت عن الائمة فى استدلالهم ، كقول أبى حنيفة رضى الله عنمه فى إلحاقه التشهد الثانى بالاول فى عدم الوجوب: تشهد فلا يجب كالتشهد الاول ، وقوله فى أن مسح الرأس لا يشكرر. مسح الرأس لا يشكرر تشبها له بمسح الحف والتيمم ، والجامع أنه مسح فلا يستحب فيه التكرار قياسا على التيمم ومسح الحف ، ومحاولة الحنفية فى هذا المثال أن يجعلوه من المؤثر

حيث قالوا: ظهر تأثير المسح في التخفيف في الخف والتيم فهو تعليسل بمؤثر، لا يفيدهم، لأن التأثير لا يثبت بمجرد الادعاء عندهم، والمخالف لا يسلم تعليل الأصل بما عللوم، بل يقول: لعله تعبد أو معلل بمعنى آخر غير التخفيف، لأن تكراره يؤدى إلى تمزيق الحف، إلى غير ذلك.

وقال الشافعي: . طهارتان فكيف يفترقان ، في وجوب النيـة في الوضوء قياسا على التيمم. وقال ابن حنبل فى إلحماقه الجلوس الأول بالثانى فى الوجوب: و أحد الجلوسين في الصلاة فيجب كالجلوس الأخير . . . وقال محمد بن الحسن فى قتل الحر بالعبد: وكيف يكون نفسان تقتل بصاحبتها إن قتلتها الآخرى ولا تقتل بما الأخرى إن قتلتها؟ ، وأبو بكر الاصم فيا نقله الجصاص في أصوله عنه يقول: . إن ترك القعدة في آخر الصلاة لا يفسدها لاتفاق الجميع على أن ترك القعدة الأولى لا يفسدها . قال : ولا شيء أشبه بالقعدة من قعدة أخرى غميرها هما مفدو لتان في صلاة واحدة ، فوجب قياس إحداهما على الآخرى . . وقال في نني فرض القراءة في الصلاة : « اتفق الجميع على نني إيجاب سائر الأذكار المفعولة في الصلاة كتسبيح الركوع وغيره فكذلك القراءة فإن الكل مفعول في صلاة واحدة ، . وقد نقل الغزالى كثيرا من هذا النوع عنهم في المستصغي وشفاء الغليل . واذا ثبت ذلك فما وجمه إنكار الاتباع؟ فهؤلاء الحنفية أنكروا فى أصولهم واشتهرت هـذه المقالة عندهم حتى غدا من مسلبات المذهب أن العـلة لا تـكونُ إلا مؤثرة ، أما الإخالة والمنــاسب المرسل ، أما الشبه والطرد ، فكل ذلك مردود غير ممترف به . ونحن نسلم لهم أن علة مؤثرة كما صوروها هي من أقوى العلل فى باب الاستنباط ، لكن لو كانت كل أقيسة الفقه من هذا النوع ؛ كما نسلم أن هذه القيود من أحكم القيود لو أمكن السير ءايها . ولكن يظهر أن علل الفروع شيء ، وعلل الأصول شيء آخر . علل الفروع قيلت عنــد الاستنباط فسارت في طريق واسع ، وعلل الأصول استنبطت حينها وجهت الطعون اليهم بأنهم أهل رأى يشرعون بالهوى، وأن العلل إذا لم تكن منصوصة لا قيمة لها . حاولوا بهذا الصنيع تقريب وجهة النظر ونني الشيهة ، فقالوا : العلل عندنا لا تصبح إلا إذا ثبت اعتبارها وهمو منى تأثيرها ، ثم ردوا كل ما غاير ذلك . فاذا ما اعترض 

فإن توصلوا الى الغرض فبها و إلا سلكوا بها طريقاً آخر ،كتقو لهم : يجوز العمل قبل ظهور التأثير ، وما هذا التجويز إلا حل لهذا القيدكما سبق .

وهنا أسائل الحنفية النافين للشبه: هلتمنعون أن يغلب على ظن المجتهدعلية الوصف الشهى ؟ فإن أجابوا بنعم أتبعناه بسؤال آخر عبارته: أمجتهدون أنتم حتى تقبل شهادتكم بوجود هذا الظن أو عدمه ؟كيف وقد سددتم بابه وأحكمتم الاغلاق بدعوى الإجماع على ذلك ؟ فإن ادعوا الاجتهاد ومنعوا حصول الظن قلنا لهم: عدم وخود الظن عندكم ليس دليلا على عدمه عند غيركم مادامت الافهام متفاوتة ؛ وإن منعوا أنفسهم ذلك، قلنا لهم: خلوا الطريق لاهلها وفوضوا النزاع الى أصحابه وكاوا الظان الى المجتهدين.

وما أحسن مقالة الجصاص فى هذا ، وطريق الملل الشرعية وترجيح بعضها على بمض ، الاجتهاد وغالب الظن ، وقول الغزالى ، إن لكل مسألة ذوقا خاصا بها ، فلنفوض ذلك الى رأى المجتهد ، .

وهاهم الشافعية مع تصريح إمامهم باعتبار الشبه فى أصوله وفروعه، أنكره منهم منكرون، وأوله آخرون. وكيف ساغ للقاضى أبى بكر فى مختصر التقريب وأبى اسحاق الشيرازى فى اللمع أن يقولا: إن اعتبار الشبه مأثور عن الشافعى رضى الله عنه، ولا يكاد يصح عنه مع علو مرتبته فى الاصول، وكلامه مؤول محمول على قياس العلة، فإنه ترجيح بكثرة الاشباه، ويجوز الترجيح بها ؟ وما هذا إلا تأثر بكلام المخالف، وإلافكيف يصح هذا التأويل مع قول الإمام الشافعى «إن تمذر المناسب كان الشبه حجة ، . ويكنى اعتراف جمهورهم بصحته.

وأما المالكية فقد قال القرطبى: إن الشبه حجة عند أصحابنا. وكذلك القرافى الم يحك الإنكار عن أحد منهم إلا عن القاضى عبد الوهاب. وقال الزركشى: إن الغزالى فى شفاء الغليل نقل القول بالشبه عن الإمام مالك رضى اقد عنه كما سبق فى بحث الطرد.

وليس بين يدى الآن مثل أمثل بها من مذهبه .

وأما الحنايلة: فقد ثبت ذلك عن إمامهم، وصرح من كتتب في الأصول منهم بأنه إحدى الروايتين عندهم. وإذا كان القياس عند الإمام أحمد في موضع الضرورة فلو ألجأت الضرورة الى استعمال الشبهي وجب العمل به عنده.

والذى ترجح عندى الآن هو العمل بالشبه فى هذه الدائرة الضيقة، لا إطلاقا، حتى يزاح المناسب، وهو الصحيح عند المثبتين. وأما الننى فقد علمت مافيه من ضعف الدليل، ومخالفته لما نقل عن الآئمة، رضى الله عنهم. والله أعلم.

# المبحث الثالث في المناسب وفيه مسائل

### المسألة الأولى في تعريفه

المناسب لغة: هو الملائم. يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء أي ملائم له. وأما اصطلاحا فقد كثرت تعاريفه عند الاصوليين، وأولوه عنايتهم: بتحقيق معناه مرة، وبتفصيل الاقسام باعتبارات كثيرة مرة أخرى. وهو حقيق بهذه العناية، فانه لب القياس ميدان الاجتهاد الواسع الذي سبحت في بحاره عقول المجتهدين وأتباعهم، وحلقت في سمائه أفكار الفقهاء والاصوليين، فأتوا من أبحائه بما لامزيد عليه لمستزيد، وأحاطوه بسياج منيع يرد عنه كل مهاجم عنيد، وسلحوه بسلاح قوى يدفع كل اعتداء من المخالفين.

وإنا بحول الله وقوته نسوق لك جملة من هذه التعريفات مرتبين لها حسب أزمنة أصحابها، وهي وإن كانت متقاربة المعنى إلا أنها تختلف في صورها وأشكالها تبعا لاختلاف الانظار في جامعيتها ومانعيتها؛ فقد يرى أحدهم في تعريف من سبقه نوع قصور فيزيد قيدا، أو يحذف قيدا، أو يتركه ويلجأ الى تغييره من أساسه. وإليك عباراتهم فيه:

أول تعريف وقفنا عليه لأبى زيد الدبوسى المتسوفى سنة . ١٩٥ هـ : المناسب مهو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ، ثم أردفه بأنه يصلح حجة للناظر دون المناظر ، لأن العاقل لا يكابر نفسه فيما يقضى به عقله ؛ وأما المناظر فيقول : لم يقبله عقلى ، وقبول عقلك لا يكون حجة على .

وإذا عرفت أنه حنى شرط فى وجوب العمل وإلزام المناظر ظهور تأثير الوصف شرعا مع تجويزه العمل قبل ظهور هذا التأثير، بل هو حامل لواء هذا الاشتراط من الحنفية ولم يعرف عن أحد قبله ـ هان عليك الامر وصرفت النظر عن كل اعتراض وجه إليه، وأصبحت فى غنى عن أجوبة المتصرين لهذا التعريف.

وقولهم إنه يمكن إثباته فى المناظرة ببيان مناسبته بوجه واضح، وحينئذ لا يمكن للمناظر إنكاره، وإذا وقع كان عنادا لا يلتفت إليه ـ لايستقيم على رأى أبي زيد؛ لان هذا البيان عنده لا يكون إلا بإثبات اعتباره شرعا، الذى هو معنى التأثير عنده حتى يكون ملزما، وهي مرتبة أخرى فوق المناسبة . وكلامنا الآن في المناسب بالمعنى الاعم المنقسم الى المؤثر وغيره .

التعريف الثانى للغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ ه: المراد بالمناسب ماهو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم كقولنا حرمت الخر لأنها تزيل العقل الذى هو مناط التكايف وهو مناسب، لا كقولنا حرمت الخر لأنها تقذف بالزبد، أو لانها تحفظ بالدن، فان ذلك غير مناسب. وهذا التعريف قاله بصدد بيان هل مجرد المناسبة يكفى في إثبات العلية أولا؟ وعلى هذا يكون التعريف للمناسب بالمعنى الاعم المختلف فيه، لأن من تأمل الاقسام للمناسب وجد هذا القدر فيها، ويزاد في كل قسم ما يميزه عن غيره من اعتبار وعدمه.

التعريف الثالث والرابع للرازى المتوفى سنة ٢٠٠٣ ه قال: من لا يعلل أحكام الله يقول: المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء فى العادات. ومعنى هذا أن المناسب هو الموصف الملائم ضم الحكم اليه لأفعال العقلاء فى العادات، أى لما يحصل منهم فى مطرد العادة من ضمهم الشيء إلى ما يوافقه كضمهم اللؤلؤة الى ما يوافقها فى الصغر والكبر. وملاءمة ضم الحكم الى الوصف لأفعال العقلاء لما يترتب على مشروعية هذا الحكم لذلك الوصف من المصلحة أو دفع المفسد.

قال : ومن يعللها يقول : المناسب هو ما يفضي الى ما يوافق الإنسان تحصيلا

أو إبقاء. ويعبر عن التحصيل بجلب المنفعة ، وعن الإبقاء بدفع المضرة . ومعناه أنه الوصف المفضى الى ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا . كما نقله الاسنوى عنه .

التعريف الخامس للآمدى المتوفى سنة . ٦٣ ه قال بعد أن ساق تعريف الدبوسى واعترض عليه بأنه لايصلح حجة فى المناظرة: , المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحسكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحسكم ، وسواء كان ذلك الحسكم نفيا أو إثباتا ، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة . ثم قال : وهو غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحسكم من التعلق والارتباط ، وكل ما له تعلق بغيره وارتباط فإنه يصح لغة أن يقال إنه مناسب له ، ا ه

هذه هي أصول التعريفات ، وما جاء بعدها راجع إليها بزيادة أو حذف . من ذلك تعريف ابن الحاجب المتوفى سنة ٢٤٦ ه : « المناسب هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلا من ترتيب الحريم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة » . وهذا بعينه تعريف الآمدى ، إلا أن ابن الحاجب لم يبين المقصود بما هو مقصود من شرع الحكم أو مقصود للعقلاء ؛ وعبارته محتملة لها على السواء ؛ ولكن شارحه العضد فسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء ؛ فالمخالفة جاءت من هذا التفسير . وسر هذا كما قاله السعد في حواشيه و فسر المقصود بما يكون مقصودا العقلاء من حصول مصلحة أو الدفاع مفسدة لئلا يتوهم أن المراد ما يكون مقصودا من شرعية الحمكم فيلزم الدور ، لان ذلك لئلا يتوهم أن المراد ما يكون مقصودا من شرعية الحمكم فيلزم الدور ، لان ذلك لئلا يعرف بكونه مناسبا ، فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا ، ا ه .

ومن ذلك تعريف البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ ه فى منهاجه : ، المناسب هو ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا ، . وهمو بتأمل يسير نراه راجعا الى تعريف الرازى الثانى . وذلك لان الوصف الجالب من حيث ترتب الحمكم عليه هو بعينه الوصف المفضى الى الجالب ·

ومن ذلك تعريف القرافي المتوفى سنة ٦٨٤ ه فى مختصر التنقيح، بأنه : ما تضمن مصلحة أو درم مفسدة ؛ فالأول كالغنى علة لوجوب الزكاة ، والثاني كالإسكار علة لتحريم الخر . وهذا يرجع الى تعريف الرازى أو تعريف الآمدى ؛ لأن معنى تضمنه المصلحة الخ ، أن يكون بترتب الحسكم عليه مفضيا اليها .

ونحن إزاء هذه الآراء لا نعرض لمناقشة ولا ترجيح حيث إنها أمور متقاربة كما قال الجلال المحلى في شرحه لجمع الجوامع. بيان هذا أن مايصدق عليه أنه ملائم لافعال العقلاء، يصدق عليه مالو عرض على العقول تلقته بالقبول، ويصدق عليه مايترتب على إضافة الحمكم اليه مصلحة، ويصدق عليه ما يجلب للإنسان نفعا الخ. لان العقول لا تقبله إلا إذا كان يترتب عليه مصلحة، وإن كانت المصالح تتفاوت في نظر العقول.

ولكن الأمر الذى لا يغفل عنه فيها هو أنها مجتمعة على أن المصلحة المترتبة على ربط الحكم بالوصف هى الميزان الذى يعرف به المناسبة ، فتى خلا ذلك الوصف عنها خرج عن دائرة المناسبة ، ومتى وجدت وجدت لا فرق فى ذلك بين قول القائلين بتعليل أحكام الله تعالى والمانعين . وإنما الفرق بينهما يظهر فى أن المانعين يمنعون كون هذه المصالح عللا غائية باعثة ، والمجيزين يقولون لا مانع من ذلك .

ويمكننا إذاً أن نعرّف المناسب تعريفا عاما يصلح لكل من الفريقين فنقول: هو الوصف الملائم للحكم بحيث يترتب عليه مصلحة ، سواء كانت مقصـودة من شرع الحـكم أو غير مقصودة.

قالوا وهذه التعريفات للمناسب بالمعنى الآعم، سواء كان منصوصا عليه أو بحمعا عليه أو مستنبطا . وأما المناسب بالمعنى الآخص فهو : الوصف المعين للعلمة بمجرد إبداء المناسبة . أى اللغوية وهي الملاءمة بينه وبين الحكم من غير نص ولا إجماع . .

و ، وضع هذا فيما إذا نص على الحكم ققط من غير تصريح بالعلة ، فيقوم الجمهد باستنباطها بطريق المناسبة ، ويسمى هذا النوع تخريج المناط عند من يردّ ما عدا المناسبة من طرق المستنبطة . وأما من يعترف بغيرها فيسمى كل هذه الطرق من سبر و تقسيم ودوران وغيرها ، تخريج المناط ، فهو يكون عاما و خاصا باختلاف القائلين بغير المناسبة والمانعين .

والحاصل أن تخريج المناط هو استنباط العلة الغير المنصوصة بطريقها . فن قصر الطرق على المناسبة سوى بينهما ؛ ومن أجاز الاستنباط بغيرها جعله أعم منها ؛ وحينتذ لا داعى الى الإنكار على ابن الحاجب الذي سوّى بينهما ، لآن تسميته هذه تابعة لعدم اعتباره لغير المناسبة طريقا صحيحا .

# المسألة الثانية في تقسيمه وذكر طائفة من طرقهم فيه

قسم الأصوليون المناسب عدة تقسيات باعتبارات مختلفة . فتقسيم باعتبار ذات المناسبة الى حقيق وإقناعى ؛ وآخر باعتبار المقصود الحاصل من ترتب الحكم عليه الى دنيوى وأخروى . والأول الى ضرورى وحاجى وتحسينى . وثالث باعتبار إفضائه إلى المقصود الى مايفضى اليه قطعا أو ظنا أو شكا أو وهما، أو ما يقطع بانتفائه فى بعض الصور . ورابع باعتبار اعتبار الشارع إياه الى معتبر وملغى ومسكوت عنه وهو المرسل . وهذا التقسيم الآخير هو مقصودنا بالبحث لاتصاله بما قبله من البحوث ، كما أنه أهم مباحث المناسب الذى يعطينا صورة جلية لما يعلل به من الأوصاف المناسبة باتفاق ، وما هو مردود باتفاق ، وما هو محدود باتفاق ، وما هو محدود باتفاق ،

وقد اضطربت فيه كلمات علماء الاصول وكثرت طرائقهم . وأكثر هذه الطرق لغير الحنفية . فالغزالى له طريقه ، والرازى له طريقه ، والآمدى كذلك ، وابن الحاجب وابن السبكى كل منهما له طريقه . وأما الحنفية المتقدمون فاكتفوا من هذا التقسيم بالمؤثر ، وهو الذى ظهر تأثيره شرعا باعتبار الشارع إياه فى غير هذا الموضع وهو المقبول عندهم ؛ وغيرالمؤثر ، ويعبرون عنه بالخيل والطرد ، وهو مردود فى نظرهم كما قيل .

وأما المتأخرون الذين تأثروا بكتب المخالفين فقد شاركوهم فى التقسيم ، كل يختسار ما يروق فى نظره من تلك الطرق وإن أدى الى التلفيق بين جمع منها ، ومع هذا فلم يخالفوا من تقدمهم فى الاختيار المقصور على المؤثر نقط بعد توسيع دائرته حتى شمل أقساما قال بها المخالف كان يظن عسدم قبول الحنفية إياها . وما هذا إلا توضيح وشرح لكلام سلفهم . وأما تلك الطرق لغيرهم فيخال أنها

متباينة فى بادى. الرأى، وعند تدبرها و تطبيق أمثلتها يظهر أن المخالفة لم تذهب بعيدا، بل هى قاصرة على زيادة بعض الاقسام تارة، أو تغاير فى الاسم مرة أخرى، وغالبها يرجع الى التقسيم العقلى بصرف النظر عن الواقع فى الفروع؛ ولذلك تجد صعوبة فى التمثيل . وإذا عرفت أنهم من المتكلمين الذين طريقتهم تأصيل القواعد فى ذاتها غير ملاحظين تطبيقها على الفقه، وأن همهم إنما هو القاعدة فقط ـ لم تستبعد ذلك منهم. وفى هذا يقول الغزالى , وعلى الاصولى التقسيم، وعلى الفقيه الامثلة ،

وإنا ذاكرون بعض هذه الطرق بحملة ، ثم نوازن بينها ، لنرى مبلغ التخالف فيها حتى يظهر لنا مواضع الوفاق والحلاف .

#### طريقة الغزالى:

يقول رضى الله عنه بعد أن عرف المناسب : وينقسم الى مؤثر وملائم وغريب. وعرف المؤثر بأنه ما ظهر تأثيره فى الحكم بالإجماع أو النص. قال : وإذا ظهر تأثيره فلا يحتاج الى المناسبة نحو حديث: « من مس ذكره فليتوضأ ، ؟ فأنا نقيس عايه مس ذكر غيره .

وعرف الملائم بما لم يظهر تأثير عينه في عين الحمكم لكن ظهر تأثير جنسه في جنس الحمكم؛ نحو تعليل عدم قضاء الحائض الصلاة بالحرج اللازم من التكرار؛ فان هذا الوصف لم يظهر تأثير عينه في عين الحمكم ولكن ظهر تأثير جنسه وهو المشقة في جنس الحمكم وهو التخفيف. ونحو تحريم قليل النبيذ قياسا على قليل الخربأن القليل يدعو الى الكثير، فإنه ظهر تأثير جنس الوصف وهو الخلوة الداعية الى الزنا في جنس الحمكم وهو التحريم.

وعرف الغريب بما لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشارع. ومثاله المطلقة ثلاثا فى مرض الموت ترث ، لأن الزوج قصد الفرار من ميراثها فيعارض بنقيض مقصوده قياسا على القاتل ؛ فان التعليل بالمعاملة بنقيض المقصود مناسب لكن ليس له اعتبار فى موضع آخر فكان غير ملائم فبقيت مناسبته غريبة.

ثم قال: إن المؤثر مقبول بالاتفاق ، وكذا المـلائم وإن خالف الدبوسى فهو قائل به وسمـاه مؤثراً ، وأما الغريب فمحل اجتهاد .

وفى موضع آخر يقول : المعنى باعتبار الملاءمة وشهادة الأصل المعين أربعة أقسام :

- (١) ملائم يشهد له أصل معين ، يقبل قطعا عند القائسين .
- (۲) مناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين ، فلا يقبل بالاتفاق ، فإنه استحسان ووضع للشرع بالرأى. ومثاله حرمان القاتل لو لم يرد فيه نص لمعاملته بنقيض قصده.
  - (٣) مناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم ، فهو في محل الاجتهاد .
- (٤) مناسب ملائم لا يشهد له أصل مدين وهو الاستدلال بالمرسل، وهو أيضا فى محل الاجتهاد. ومراده بشهادة الأصل المدين كما قاله فى شفاء الغليل أنه مستنبط منه من حيث إن الحسكم أثبت شرعا على وفقه.

وفى موضع ثالث ، فى بيان مراتب الاقيسة ، يقول : إن القياس أربعة أنواع : المؤثر ، ثم المناسب ، ثم الشبه ، ثم الطرد . والمؤثر يعرف كونه مؤثرا بنص أو إجماع أو سبر حاصر . وأعلاها المؤثر وهو ما ظهر تأثيره فى الحمكم ، أى الذى عرف إضافة الحكم إليه وجعله مناطا . وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة ؛ لانه إما أن يظهر تأثير عينه فى عين ذلك الحكم ، أو تأثير عينه فى جنس ذلك الحكم ، أو تأثير جنسه فى جنس ذلك الحكم ، أو تأثير جنسه فى جنس ذلك الحكم ، أو تأثير جنسه فى عين ذلك الحكم ، أو تأثير جنسه فى عين ذلك الحكم .

فالأول: هو الذي يقال له إنه في معنى الأصل، وهو المقطوع به الذي ربما يعترف به منكرو القياس. والشانى: خصصناه باسم المؤثر، وعبارته: « وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه ». والثالث باسم الملائم. والرابع سميناه بالمناسب الغريب.

وفى موضع رابع « فى بحث الاستصلاح ، قسم المصلحة بالإضافة الى شهادة الشرع ثلاثة أقسام : قسم شهـد الشرع لاعتبارها ، وهو حجة يرجع حاصلها الى

القياس ، وقسم شهد لبطلانها وهو مردود بالاتفاق ، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها على معى أنه لم يوجد أصل معين يدل على ذلك. قال : وهذا فى محل النظر . ثم قسم المصلحة إلى ضرورية وحاجية وتحسينية . ثم قال : الضرورية تقبل ولو لم يدل عليها أصل معين بشرط عمومها وقطعينها : وأما الاخيران فلا يجوز الحكم بهما من غير شهادة أصل معين إلا أن يحرى بجرى وضع الضرورات ، وحينئذ لا بعد فى أن يؤدى اليها اجتهاد بجتهد، وإن لم يشهد الشرع بالرأى فهو كالاستحسان ، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس ، ا ه ملخصا .

هذه نصوص الإمام الغزالى فى المستصنى فى عدة مواضع ، وهى بهذا الوضع تريناكيف بدأ هذا التقسيم ، وبمقارنة بينه وبين تقسيم غيره من المتأخرين بمن سيأتى كلامهم بعد ، يظهر لنا مقدار المحاولة التى بذلها الاصوليون لضبط هذه الانواع .

وخلاصة هذه الطريقة ـ التي هي أول طريقة وجدت فيا أعلم إذا استثينا ما قاله أستاذه إمام الحرمين من كلام موجز ـ أن مجرد المناسبة وحدها لاتكني في العلية ، بل لابد معها من شهادة الشرع إما بتأثير بنص ، أو إجماع ، أو بملاءمة التي فسرها باعتبار الجنس في الجنس ، أو بشهادة أصل معين الذي فسره باعتبار النوع في النوع . وأن المرسل أو المصلحة المرسلة وهي ما اعتبر الشرع جنسها في جنس الحكم فختلف فيها ، وأما التي لااعتبار لها أصلا فردودة بالاتفاق .

فالاقسام عنده ستة : اثنان مقبولان بالاتفاق : المؤثر ، والمناسب الملائم الذى شهد له أصل معين ؛ واثنان مختلف فيها وها المناسب الذى شهد له أصل معين نقط المسمى عنده بالغريب ، والمناسب الملائم من غير شهادة أصل معين المسمى بالمصالح المرسلة . واثنان متفق على عدم قبولها ، وهما المناسب مناسبة مجردة عن الملاءمة وشهادة الاصل المعين ، والمناسب المجرد إذا ورد من الشرع ما يلغيه من نص أو إجماع . فاذا أخرجنا من هذه الاقسام

المؤثر وهو ماثبتت عليته بالنص أو الإجماع ، بتى للمناسب المستنبط الذى الكلام فيه أقسام خمسة .

قد يقال إنه اضطرب في إطلاق المؤثر، فمرة يقول: هو ماظهر تأثيره في عين الحكم بنص أو إجماع، وأخرى يقول: خصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه في جنس الحكم . كما اضطرب في إطلاق الغريب، فبينا يقول في التقسيم الأول: الغريب ما لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته بل ناسب فقط، إذ تراه يقول: إن ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم خصصناه باسم المناسب الغريب.

و يمكن دفع هذا بأن الغرض التمييز بين الاقسام فقط و لا مافع من إطلاق الاسم على نوعين بالاشتراك. على أنه يقال فى الاول: لا اضطراب بل المؤثر عنده نوعان: ما أثر عينه فى جنس الحكم. وفى الثانى: إن تعريف الغريب فى التقسيم الأول بما لم يظهر تأثيره و لا ملاءمته ، لاينافى إطلاقه على ماظهر تأثير جذه فى عين الحكم الذى هو الإطلاق الآخر له، لأن التأثير المنفى هناك تأثير الدين فى العين ، والملاءمة تأثير الجنس فى الجنس؛ وحينتذ يكون شاملا لصورتين: ما ظهر تأثير جنسه فى عين الحكم ، وما لم يظهر فيه ذلك بل انتنى تأثيره مطلقا بعد اتفاقها فى انتفاء تأثير الدين فى العين والملاءمة التى هى تأثير الجنس فى الجنس فى الجنس.

### طريقة الإمام الرازى :

خلاصتها : الوصف المناسب إما أن يعلم أن الشارع اعتبره أو يعلم أنه ألغاه أو لا يعلم واحد منهما . أما القسم الأول فهو على أربعة أقسام ، لانه إما أن يكون نوعه معتبرا فى نوع الحسكم أو فى جنسه ، أو يكون جنسه معتبرا فى نوع ذلك الحسكم أو فى جنسه ، ومثل للأول بالسكر فى تحريم الخر حيث يلحق به النبيذ ، ومثل للثانى بالأخوة من الآب والام تقتضى التقدم فى الميراث فيقاس عليه فى النكاح ؛ فالأخوة نوع واحد فى الموضعين ، وولاية النكاح غير ولاية الإرث ، ولكن بينهما مجانسة حيث يجمعهما مطلق الولاية . ومثل للثالث بالمشقة التى يملل بها إسقاط قضاء الصلاة عن الحائض ؛ فإن هذا الوصف لم يعتبر عينه لا فى عين الحكم ولا فى جنسه ولكن اعتبر جنسها وهبو المشقة فى السفر

فى نوع الحمكم وهو إسقاط الركعتين، ويجمع الكل جنس واحد هو مطلق المشقة ومطلق الإسقاط. ومثل للرابع بتعليل الآحكام بالحيكم التى لا يشهد لها أصول معينة، مثل أن عليا رضى الله عنه أقام الشرب مقام القذف، إقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على إقامة الحلوة بالمرأة مقام وطئها فى الحرمة. ثم قال: وأما المناسب الذى علم أن الشرع ألغاه فهو غير معتبر أصلا. وأما الثالث الذى لا يعلم أن الشرع ألغاه أو اعتبره فذلك الذى يكون وصفا أخص من كونه وصفا مصلحيا. وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة. ثم قسم الوصف باعتبار الملاءمة وشهادة الأصل المعين إلى أربعة أقسام كالغزالى، إلا أنه زاد التمثيل، فقال:

أجدها: ملائم شهد له أصل معين ، وهو الذي أثر نوعه في نوع الحسكم ، أو أثر جنسه في جنس الحكم ، وهو متفق على قبوله بين القائسين كقياس المثقل على الجارح .

وثانيها: مناسب لايلائم ولا يشهد له أصل معين ، فهذا مردود بالإجماع ، و مشل له بحرمان الفاتل لو لم يرد فيه نص .

وثالثها: مناسب ملائم لا يشهد له أصل معين بالاعتبار، وهو الذي اعتبر جنسه في جنس الحكم ولم يوجد له أصل مدين يدل على اعتبار نوء. ه في نوعه. وهذا هو المصالح المرسلة.

ورابعها: مناسب شهد له أصل مدين ولكنه غير ملائم ،أى شهد نوعه لنوعه لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه كمعنى الإسكار فانه يناسب تحريم تناول المسكر صيانة للعقل ، وقد شهد لهذا المعنى الخر بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول ، وهذا هو المسمى بالمناسب الغريب .

فقد جعل الفارق بين المقبول وغيره اعتبار الشارع له وعدم اعتباره كما في التقسيم الثاني ، في التقسيم الأول ، والملاءمة وشهادة الاصل المعين وعدمهما كما في التقسيم الثاني ، لكنه لم يفسر لنا الاعتبار : هل هو اعتباره بالنص على عليته أو الإجماع عليها ، أو بترتيب الحكم على وفقه حتى يكون التقسيم للناسب مطلقا منصوصا عليه

أو غير منصوص على الاحتمال الأول، أو للمناسب الذى ثبتت عليته بمجرد المناسبة . وبعبارة أخرى للمناسب المستنبط على الاحتمال الثانى ، وعبارته محتملة للأمرين . طريقة الآمدى :

قال ماخلاصته: الوصف المناسب إما أن يكون معتبرا في نظر الشارع أو لا ! فالاول إما أن يكون بنص أو إجماع أو بترتبب الحسكم على وفقه في صورة بنص أو إجماع فيسمى المؤثر ، وإن كان اعتباره بنص أو إجماع المقسمة العقلية تسعة أقسام ؛ بترتيب الحسكم على وفقه في صورة فالذي تقتضيه القسمة العقلية تسعة أقسام ؛ لانه إما أن يكون معتبرا بخصوص وصفه أو بعموم وصفه أو بخصوصه وعمومه ، والأول إما أن يكون معتبرا في عدين الحسكم المعلل أو في جنسه أو في عينه وجنسه ، والثاني والثالث كذلك ؛ وإما أن لم يكن الوصف معتبرا فلا يخلو إما أن يظهر منه ذلك . هذه جملة الاقسام ، غير أن الواقع منها في الشرع لا يزيد على خسة .

الأول: أن يمكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف فى خصوص الحكم وعموم الوصف فى خصوص الحكم وعموم الوصف فى عموم الحمكم فى أصل آخر؛ وهذا القسم هو المصبر عنه بالملائم، وهمو متفق عليه ببين القائسين ومختلف فيا عداه. مثاله قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان، وقد ظهر تأثير عينه فى عين الحكم وهو وجوب القتل بالمحدد، وتأثير جنسه وهو الجناية على المحل المعصوم بالقود فى جنس القتل من حيث هو قصاص فى الآمدى.

والثانى: أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف فى خصوص الحمكم فقط من غير أن يظهر اعتبار عينه فى جنس ذلك الحكم فى أصل آخر متفق عليه ، ولا جنسه فى جنسه ، ولا دل على كونه علة نص ولا إجماع ؛ وهذا هو المناسب الغريب ، وهو مختلف فيه . ومثاله اعتبار الإسكار فى تحريم الخر على تقدير عدم النص ، ولم يظهر تأثير عينه فى جنس الحكم ولا جنسه فى عينه ولا جنسه ، ولا إجماع على ذلك ، فإن هذا الوصف يناسب تحريم النبيذ .

والثالث: أن يكون الشارع قد اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم

نقط من غير اعتبار عينه في عينه ولا جنسه في عينه ولا في جنسه ولا دل عليه فس ولا إجماع ؛ وهذا من جنس المتماسب الغريب المختلف فيه أيضا . مثاله اعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف المتناول لإسقاط الصلاة وإسقاط الركعتين فقط .

والرابع: المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ، ولا ظهر إلغاؤه في صورة . ويسمى المناسب المرسل . مثاله تنرس الكفار بالمسذين ، وهو مختلف فيه .

والخامس: المناسب الذي لم يشهد له أصل من اصول الشريعة بالاعتبار بوجه من الوجوء السابقة وظهر مع ذلك إلغاؤه وإعراض الشارع عنه في صورة؛ وهذا متفق على رده. ومشاله فتوى يحيى بن يحيى بإيجاب شهرين في كفارة الملك الذي جامع عمدا في نهار رمضان.

فقد بـ ين مواضع الاتفاق والاختلاف مع بيــان الاعتبار المراد فى العــلة المستنبطة ، وهو ما يكون بترتيب الحـكم على وفق الوصف. وأما ما يكون بالنص أو الإجماع فهو المؤثر وليس ممــا نحن فيه .

#### طريقة ابن الحاجب:

قسم المناسب الى أربعة أقسام: مؤثر ، وملائم ، ومرسل ، وغريب ووجه الحصر أن المناسب إما معتبر شرعا أو لا ؛ الثانى المرسل ؛ والأول إما معتبر بالنص أو الإجماع على علية عينه فى عين الحسكم ، أو بترتيب الحسكم على وفقه ، على معنى ثبوت الحسكم معه فى محل آخر بدون نص على أنه علة لهذا الحسكم . والأول هو المؤثر . والشانى إن ثبت مع هذا الترتيب اعتبار الشارع عينه فى جنس الحسكم أو جنسه فى عين الحسكم أو فى جنسه بنص أو إجماع فهو الملائم ؛ وإن لم يثبت مع هذا الترتب ذلك الاعتبار فهو الغريب . ثمم المرسل إما أن يثبت إلغاؤه بترتيب الحسكم على ضده أو لا والثانى إما أن يثبت () اعتبار إما أن يثبت الحسكم على ضده أو لا والثانى إما أن يثبت () اعتبار

 <sup>(</sup>١) قد يقال كيف يتصور اعتبار العين فى الجنس أو الجنس فى العين أو الجنس فى الجنس فيا لم
 يعتبر شرعا أصلا ، وهل هذا الا تهافت ؟! والجواب كما قال السعد فى التلويح أن معنى الاعتبار شرعا عند
 الأطلاق هو اعتبار عين الوصف فى عين الحمكم فلا تشاقض .

الشارع عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى جنسه أو فى عينه بنص أو إجماع أو لا • فإن ثبت فهو محل خلاف ، ويسمى ملائم المرسل ، وإلا فردود بالاتفاق

فتحصل من هذا أن بحموع الافسام عشرة : واحد مؤثر ، وثلاثة ملائم ، وواحد غريب، وخسة مرسل؛ منها ثلاثة ملائم، وواحد غريب، وواحد معلوم الإلغاء. وقد صرح برد معلوم الإلغاء وغريب المرسل بالاتفاق، وأن ملائم المرسل محل خلاف. والغزالى قبله بشروط. ولم يصرح في المعتبر بأقسامه بشيء، وهو بأقسامه محل وفاق ماعدا الغريب ، فقد حكى الغزالي وغيره الخلاف فيه . و هو في هذا التقسيم قد قسم المناسب مطلقا بصرف النظر عن كونه منصوصا أو مجمما عليه أو مستنبطا ، ومراده استيفاء الأقسام. ثم بين أن الاعتبار أنواع: (١) اعتبار عين الوصف في عين الحكم بالنص على عليته أو الإجماع كذلك، وهذا يخرج العلة عن كونهما مستنبطة . (٢) اعتبار لعين الوصف في عين الحكم لا بتنصيص ولا إيماء على العلية ولكن بترتيب الحكم عليه في محل آخر . (٣) اعتبار لعين الوصف في جنس الحكم أو لجنسه في جنس الحكم أو في عينه بنص أو إجماع . وهذان في المستنبطة ، فإن اجتمعًا كان الوصف مناسبًا ملائمًا مقبولًا بالاتفاق، وإن انفرد أحدهما دون الآخر كان المساسب محل خلاف ، فإن وجد النرتيب فقط كان الوصف مناسباً غريباً ، وإن وجد الثاني كان مرسلا ملائمًا ، وإن انعدما كان الوصف مردودا بالاتفاق سوا. رتب الشلرع الحكم على ضده أو لا ، يعنى سوا. صرح بإلغائه أولا .

بقى لنا فى هذا التقسيم نظر ، وهو أنه جعل المرسل شاملا للمردود الملغى والمختلف فيه ، مع أن لفظة الإرسال تنى عن عدم الإلغاء ، كما تني عن عدم الاعتبار . وقد لاحظ غيره هذا المدى عد التقسيم الى ماثبت اعتباره وما ثبت إلغاؤه ومرسل مسكوت عن اعتباره وإلغائه . فكيف يخالف القوم في اصطلاحهم ! وما وجه هذه التسمية عنده ؟ .

قد يجاب بأنه أراد بالإرسال الإرسال عن قيد الاعتبار فقط ، صارفا النظر عن كونه مقيدا بالإلغاء أولا ، وتلك عادة العلماء من جميع الطوائف عند

تقسمهم لأى شيء ، يقولون : هذا الشيء إما أن يكون كذا أولا ، والثانى إما أن يكون كذا أولا ، ويسدون مدلول الني في « أولا ، مرسلا . والخطب سهل مادام لم يخالف في المعنى ، فما جعله غيره معلوم الإلغاء مقابلا للمرسل وجعله هو قسما من المرسل اتفق معهم على رده . وتلك أسماء اصطلاحية الغرض منها تمييز الاقسام المقبولة من غيرها ، وليست أسماء شرعية حتى يقال إنه خالفها . ولكن يعكر على هذا التفسير تقسيمة المرسل الى ما ثبت إلغاؤه والى ما لم يثبت ذلك فيه ، والثانى الى ما ثبت اعتبار الشارع له أولا .

فالأولى أن نقول في الجواب: مراده بالإرسال الإرسال عن أصل معين وهو الذي لم يثبت الوصف المعلل به مع الحكم في محل آخر. وحينئذ يصح التقسيم: تقسيم الذي له أصل معين الى ما ثبتت علية وصف الأصل فيه بالنص أو الإجماع أو باعتبار جنسه الخ، وتقسيم الثاني الذي ليس أصل معين إلى ماثبت إلفاؤه والى ما مم يثبت فيه ذلك، والثاني الى ما اعتبر جنسه الخ والى مالم يعتبر.

يدل لما قلناه قول ابن الهام في هذا النقسيم على اصطلاح الشافعية: « المؤثر ما أعتبر عينه في عين الحدكم بنص أو إجماع ، والملائم ما ثبت معه في الأصل مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم بنص أو إجماع الخ ، والغريب ما لم يثبت سوى العين في الحين في الحل ولا نص ولا إجماع على اعتبار عينه في جنسه الخ ، فإن لم يثبت الوصف مع الحكم أصلا فالمرسل ، وينقسم الى كذا وكذا » . فانه قد عير في جانب الملاثم بثبوت الوصف مع الحكم في الأصل مع اعتباره بنوع من أنواع الاعتبار الثلاثة في محل آخر غير الأصل المقيس عليه . وفي الغريب بمجرد ثبوت الوصف مع الحكم خاليا عن الاعتبار ، وفي المرسل بعدم الثبوت ، ومعناه عدم أصل مخصوص . وبهذا يندفع الاعتبار ، وفي المرسل بعدم الثبوت ، ومعناه اعتبار الشارع وعدمه لا بحسب وجود الأصل المعين وعدمه . ويمكن الجواب بأنه لامانع من ذلك ، فإن الاقسام موجودة للمعتبر والملغي والمسكوت عنه ، ولكن في طي التقسيم الى ماله أصل وما ليس له أصل . بل أقول : إن هذا أوضح في التقسيم فين المعتبر من غير المعتبر من كلا النوعين .

وتتلخص — كما يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلى وبعض حواشيه وتقرير العلامة الشربينى — فى أن الوصف المناسب ينقسم من حيث اعتبار الشارع له الى أربعة أقسام: مؤثر وملائم وغريب ومرسل. ووجه الحصر أن الوصف إما أن يعلم اعتباره أولا. والأول إما أن يعتبر بنص أو إجماع على أنه علة أو بترتيب الحمكم على وفقه ، فالأول هو المؤثر ، والثانى هو الملائم ، والذى لم يعلم اعتباره إن دل الدليل على إلغائه فهو الغريب وإلا فهو المرسل. قال: والمؤثر والملائم متفق على التعليل بها كما اتفق على منع التعليل بالغريب، والمرسل على أقوال .

تفصيل الانواع بالنعريف والتمثيل :

المؤثر: هو ما ثبت بالنص أو الإجماع أنه علة. مثاله حديث مس الذكر، وحديث: إنها من الطوافين عليكم والطوافات.

والملائم: هو ما ثبت اعتباره بترتيب الحسكم على وفقه فى محل آخر بسبب اعتبار جنسه فى جنس الحسكم أو فى عينه أو عينه فى جنس الحسكم بنص أو إجماع. ومعنى هذا أن الدليل على اعتبار الشارع عين هذا الوصف علة لعين هذا الحكم هو ترتيب الحكم على وفقه بأن يثبت الحسكم معه فى محل آخر، لكن لانقول إنه اعتباره بالترتيب إلا إذا كان ذلك الاعتبار معلوما بسبب اعتباره بنص أو إجماع فى الجملة؛ وبهذا يكون له أصل معين يشهد له بالاعتبار. توضيح ذلك بالمثال:

إذا قلنا ثبتت ولاية النكاح على الثيب الصغيرة قياسا على البكر الصغيرة بجامع الصغر؛ فالصغر وصف مناسب يترتب على ترتيب الحكم عليه مصلحة لكن لم يثبت علية الصغر هنا لا بنص ولا إجماع بل ثبت بترتيب الحكم على وفقه فى البكر الصغيرة . وذلك لأن معنا محال ثلاثة : الأول نكاح البكر الصغيرة وهو الأصل، والثانى نكاح الثيب الصغيرة وهو الفرع، والثالث محل الجنس وهو المال . فالأول ثبت الحكم مع الوصف فيه لكن بدون فص ولا إجماع على العلية ، بل العلة غتلف فيها أهى الصغر أم البكارة أم هما معا ؟ . لكنا رجحنا علية الصغر لأنا وجدنا الشارع اعتبره فى موضع آخر فى جنس الحكم وهو ولاية المال بالإجماع . قد يقال : إن الإجماع على اعتباره فى ولاية المال وليس هذا جنسا .

والجواب: أن الإجماع على الأول إجماع على الثانى لأن جنسه داخل فى النوع ، فثبت لدينا عاية الصغر باعتبار الشارع لها بالترتيب المتسبب عن اعتبار عينه فى جنس الحمكم ما ترجح لنا الحسكم بالإجماع ، فيثبت الحكم هنا به ، ولو لا اعتبار عينه فى جنس الحكم ما ترجح لنا ذلك ، وحينتذ يكون مجرد وجود الوصف مع الحكم فى محل آخر غير مفيد لاعتبار الشارع ، وهو ما سماه ابن الحاجب غريب المناسب .

والمسلائم ثلاثة أنواع: الأول: ما اعتبر فيه عين الوصف في جنس الحسكم كما في المثال السابق .

والثانى: ما اعتبر فيه جنس الوصف فى جنس الحكم. ومثاله أن يقال: يجب القصاص فى القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان؛ فإن هذا الوصف لم تثبت عليته بالنص ولا الإجماع بل بترتيب الحكم عليه فى محل آخر وهو القتل بالمحدد ولم ينص على أنه العلة وحده كما لم يجمع عليه، بل يحتمل كونه علة وحده أو مع كونه بالمحدد؛ لكنا وجدنا الشيارع اعتبر جنسه وهو مطلق جناية العمد العدوان الشامل للجناية على النفس والأطراف والمال فى جنس الحكم وهو مطلق القصاص الشامل للقصاص فى النفس والقصاص فى الأطراف وغيرهما من القوى بالنص والإجماع، لأن النص فى الجناية على الأطراف مطلق لم يقيد بمحدد ولا بغيره، وكذلك الإجماع انعقد على أن الجناية على الأطراف موجبة للقصاص مطلقا سواه كان ذلك بمحدد أو بمثقل.

الثالث: ما اعتبر جنسه في عين الحكم ، ومثاله أن يقال: الجمع جائز في الحضر مع المطر على القول به قياسا على السفر بجامع الحرج . فالحكم رخصة الجمع وهو واحد ، والوصف الحرج وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع ، وبالمطر وهو التأذى به ، وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع بالنص والإجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج الذي يقول به أبو حنيفة رضى الله عنه .

والغريب: هو مالم يعلم اعتباره ودل الدليل على إلغائه كفتوى يحى بن يحى ؛ فان النص دل على اعتبار الإعتاق ابتداء لا فرق بين ملك وغيره. وسمى غريبا لبعده عن الاعتبار.

والمرسل: هو المناسب الذي لم يدل الدليل على اعتباره ولا إلغائه، وسمى مرسلا لإرساله أي إطلاقه عما يدل على واحد من الاعتبار و الإلغاء، ويعبر عنه بالمصالح المرسلة، وفيه الخلاف.

وهذه الطريقة تخالف طريقة ابن الحاجب والآمدى فى عدهما من الآقسام المناسب الغريب: فالآمدى جعله قسمين: ما اعتبر فيه خصوص الوصف فى خصوص الحكم فقط من غير اعتبار عينه فى جنس الحكم ولا جنسه فى جنسه ولا فى عينه وما اعتبر فيه جنس الوصف فى جنس الحكم فقط كذلك . وابن الحاجب جعله قسما واحدا وهو ما اعتبر فيه عين الوصف فى عين الحكم بالترتيب فقط . وتوافق طريقة الآمدى فى تقسيم غير المعتبر الى مرسل ومعلوم الإلغاء ؛ وتخالف طريقة ابن الحاجب فى المرسل حيث جعله شاملا لمعلوم الإلغاء والغريب والملائم .

هذا وقد قال الشيخ الشربيني في تقريره ـ مع زيادة توضيح ـ : إنه لا مخالمة بين المصنف وابن السبكى، وبين ابن الحاجب ، كما توهم عبارة السعد في حواشيه ؛ لأن ابن الحاجب اعتبر في ملائم المناسب الجنس القريب، وفي المرسل الجنس البعيد، فرج غريب المناسب عن الملائم في الأول ، لأن المعتبر في الغريب هو الجنس البعيد ، وانقسم المرسل الى ملائم وغريب . وأما ابن السبكي فقد اعتبر في الملائم الجنس البعيد فشمل الغريب عند ابن الحاجب ، وفي المرسل الجنس القريب فيلم يشمل إلاالملائم المختلف فيه .

وفى هذا نظر، لأن المناسب الغريب عند الآمدى وابن الحاجب من مواضع الحلاف، بخلاف الملائم عندهما فهو متفق على قبوله. وابن السبكى جعل الملائم محل وفاق، وهو وإن لم يصرح بذلك إلا أن تصريحه فى غير المعتبر الذى دل الدليل على إلغائه بالاتفاق على رده، وفى المرسل بحكاية الخلاف فيه وسكوته فى الملائم مدل على أنه متفق على قبوله، ولو كان فيه خلاف لنبه عليه، فكيف يقال إن الملائم عنده وهو متفق عليه، يشمل الغريب عند غيره وهو مختلف فيه ؟ ا



### مقارنة بين هذه الطرق

هذه جملة من طرائق القوم فى التقسيم ، وهى كما ترى مختلفة مضطربة ، كل يذهب فها مذهبا يخاله صحيحا أضبط من غيره .

وفى هذا يقول التاج -فى تكملة الإبهاج - كما نقله الشيخ بخيت عنه : وعبارات المصنفين فى التعبير عن هذه الأقسام مضطربة ، والأمر فيه قريب ، لكونه أمرا اصطلاحيا . ويقول صاحب المسلم بعد اختياره تقسيما : وهذا ما عولنا عليه مما فى كتب الشافعية ، وقد اختلفوا اختلافا كشيرا .

وغرض هؤلاء العلماء من تلك التقسيمات هو محاولة ضبط الأقسام ليعرف منها المقبول من غيره، وإن كان الصبط فى ذاته عسيرا جدا كا قال الرازى عند تقسيمه: ، ولا يمكن ضبط هذه الاقسام الكثيرة، والله سبحانه أعلم بحقائقها ، أو كا قال الفزالى : « إن ضبط هذا الجنس بالضوابط الكلية عسير ، بل للمجتهد فى كل مسألة ذوق خاص يختص بها ، فلنفوض ذلك الى رأى المجتهد » . وفى موضع آخر يقول : « وبالجملة اذا فتح باب القياس فالضبط بعده غير ممكن لكن يتبع الظن والظن على مراتب ، وأقواه المؤثر ، ودونه الملائم ، ودونه المناسب الذى لا يلائم، وهو أيضا درجات يختلف باختلاف قوة المناسسة ، وربما يورث الظن لبعض ، المجتهدين فى بعض المواضع ، فلا يقطع ببطلانه ، ولا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلا ، بل لكل مسألة ذوق خاص ينبغى أن ينظر فيه المجتهد ، اه

واذا كانكذلك فطول الكلام فى المقارنة والترجيح لا يفيد، وإنمــا المقصود من ذكرها ومقارتها هو الوقوف على مواضع الوفاق والخلاف، كى يكون الاستدلال للتنازعين على هدى. فأقول وبالله أعتصم:

أجمع طريقة فى نظرى استوفت الاقسام كلها هى طريقة ابن الحاجب؛ فلنجعلها الساسا، وفيها ينص على أن المؤثر أى العلة التى ثبتت عليتها بنص أو إجماع متفق. على قبولها . كما أن الملائم وهو الذى رتب الشارع الحسكم عليه فى محل آخر واعتبر جنسه فى عينه و بالعكس أو جنسه فى جنسه بنص أو إجماع ، محل وفاق كذلك. ووافقه على هذا مر سبقه: الغزالى والرازى والآمدى ، على خلاف فى عد أقسام الملائم ،

وأما غريب المناسب فهو وإن لم يحك فيه خلافا ، إلا أن من سبقه حكوا فيه الحلاف . فالغزالى والرازى عبرا عنه بالمناسب الذى شهد له أصل معين من غير ملاءمة . ثم قالا : وهو ف محل الاجتهاد . والآمدى عبر عنه بما اعتبرالشارع فيه خصوص الوصف فى خصوص الحكم ، أو عمومه فى عمومه فقط ، من غير اعتبار عينه فى جنسه ، إلى آخر الاقسام ؛ وهو معنى ننى ملاءمة الوصف عند الغزالى والرازى ؛ ثم قال : وهو محتلف فيه ، وابن السبكى لم يعده .

وأما ما دل الدليل على إلغائه مع عدم اعتباره الذى جعله قسما من المرسل، فقد حكى الاتفاق على رده، ووافقه من سبقه؛ وفيه يقول الرازى: وأما المناسب الذى علم أن الشارع ألغاه فهو غير معتبر أصلا، ومن قبله الغزالى حكى الاتفاق كذلك؛ وعبر عنه الآمدى بالمناسب الذى لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار، وظهر مع ذلك إلغاؤه، وحكى الاتفاق على رده كذلك؛ وابن السبكى عبر عنه بما لم يعتبر، ودل الدليل على إلغائه، وسماه غريباً.

وأما ملائم المرسل عنده ، فقد حكى فيه الخلاف ، والكل يوافقه على ذلك ، وهو الذى عبرعنه الغزالى والرازى بالمئاسب الملائم الذى لم يشهد له أصل معين ؛ وهو المسمى بالمصالح المرسلة . والآمدى وابن السبكى عبرا عنه بالمناسب الذى لم يشهد له دليل بالاعتبار ولا بالإلغاء .

وأما غريب المرسل الذي عرّفه بأنه غير المعتبر ولم يدل دليل على إلغائه، وحكى الاتفاق على رده، فقد سبقه الغزالى والرازى إلى حكاية ذلك الاتفاق، وإن لم يسمياه بذلك الاسم، حيث قالا: الوصف المناسب الذي لا يشهد له أصل معين

ولا يلائم، مردود بالاتفاق. وأما الآمدى وابن السبكى، فلم يتعرضا له بذلك؛ وظاهر كلامهما فى المرسل المختلف فيه: أنه ما كان فيه اعتبار من الشارع. وهما وإن لم يقيدا المرسله: ابذاك، فقد قيداد فى بحث المصالح المرسلة بأكثر منهذا.

قال الآمدى (۱) فى بحث المصالح المرسلة: « اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به ، وهو الحق ، إلا ما نقل عن مالك رضى الله عنه ، أنه يقول به مع إنكار أصحابه لذلك عنه ، ولعل النقل إن صح عنه ، فالاشبه أنه لم يقل بذلك فى كل مصلحة ، بل فيما كان من المصالح الضرورية المكلية الحاصلة قطعا ، لا فيما كان من المصالح غير الضرورى ، ولا كلى ، ولا وقوعه قطعى ، اه وهذه العبارة ، وإن كان مغاليا فيها ، مخالفا بها المنقول عن الإمام مالك رضى الله عنه ، إلا أنها تشير إلى أن المرسل الذى حكى فيه الحسلاف هو المرسل المقيد ، لا كل مرسل . وكذلك ابن السبكى فى هذا البحث ، قيد هو وشارحه وأصحاب حواشيه محل الحلاف . فتلخص من هذا أن الحلاف منحصر فى موضعين :

الأول: المناسب الغريب، والثانى ملائم المرسل؛ وما عداهما فتفق عليه إما بالقبول أو بالرد، وحيئئذ استدعى الآمر إلى عقد مسألتين:

# المسألة الثالثة في التعليل بالمناسب الغريب

مقدمة : يذكر الاصوليون في هذا الموضعخلافا في الإخالة ، وبعبارةأخرى في الوصف الخيل ، وينسبون جواز التعليل به إلى الشافعية ، والمنع إلى الحنفية .

وغرضنا فى هـذه المقدمة البحث عن ذلك المخيل: هـل يتفق مع المناسب الغريب فنجمل الـكلام عليهما فى هـذه المسألة، أو يختلفان فنفرد لـكل منهما مسألة؟ فنقول:

أما الغريب : فقد سمعت ما فيه فى المسألة السابقة . ويتلخص ذلك فى أنه وصف مناسب فى محل الفرع المراد إنبات الحكم له قد وجد فى محل آخر أثبت

<sup>(</sup>١) الاحكام ج ٣ ص ١٣٨.

الشارع فيه حكما مع عدم نصأو إجماع على أنهذا الوصف بذاته علة لهذا الحكم، كما لم يوجد اعتبار الشارع له بنوع من أنواع الاعتبار السابقة , الجنس في الجنس أو المين ، أو العمين في الجنس ، في محل ثالث بنص أو إجماع ، كقولنا في متطلق زوجته ثلاثًا في مرضالموت : إنه فعل فعلا لغرض فاسد وهو الإضرار بالزوجة بحرمانها من المديرات فيعامل بنقيض مقصسوده ، فهذا وصف مناسب يترتب على ترتيب الحـكم عليه مصلحة هي منع تمادى الأزواج في ذلك الفعـل , الطلاق في المرض , فرارا من الإرث الذي شرعه الله وجعله فريضة محكمة , ؛ ولم نجــد نصا ولا إجماعاً يدل على عليته ، وكل مالدينا أنا وجدنا هــذا الحــكم ، حــكم به الشارع في محل فيه هذا الوصف ؛ وجـدناه في قاتل مورثه ، حَرَ مه الشــارع من الإرث؛ والعلة هناك محتملة أن تكون هي ذات القتل المنصوص عليه، أو كونه فعلا محرما لغرض فاسد ؛ حركمه ليكف الناس عن الفتل المنهى عنه ، فحصل عندنا ظن بأن هذا الوصف علة بسبب ذلك ، والكلام مفروض في أنه لا يوجد في هذا المحل وصف آخر يترجح كونه علة ماعتبار الشارع إياه، أما إذا وجد ما هو أقوى منه فلا التفات اليه ، لأن الكلام في القياس ولابد فيه من أصل، فإن انعدم الأصل ولم يوجد إلا ذلك الوصف المناسب فيما يراد إثبات الحكم له ، خرج النزاع الى التعليل بالمرسل المغاير للقياس .

والخلاصة: أنه و صف مناسب ، ظن كونه علة لهذا الحـكم فى محل آخر ، بمجر د ترتيب الحكم عليه .

وأما المخيل: فاختلفت فيه عبارات الاصوليين من الحنفية وغيرهم ؛ أما غير الحنفية ، فقد سو وابينه وبين المناسب، وبعبارة أخرى بين المناسبة والإخالة ؛ قال إمام الحرمين (۱) في بحث تصحيح العلة: وعما اعتمده المحققون وارتضاه الاستاذ أبو إسحاق إثبات علة الاصل بتقدير إخالته ، ومناسبته الحركم مع سلامته عن العوارض والمبطلات، ومطابقة الاصول ؛ وعبر الاستاذ في تصافيفه بالاطراد والجريان ولم يمن الطرد المردود، فإنه من أشد الناس على الطاردين ، ولكنه عرض بالإخالة وقرنه باشتراط الجريان ، وعنى بالجريان السلامة عن المبطلات ، .

<sup>(</sup>١) البرهان صـ ٢٣٣

وقال ابن الحاجب : « الرابع : المناسبة و الإخالة ، وتسمى تخريج المناط ، وهي تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره ، ا ه .

وقال ابن السبكى فى جمع الجوامع وشارحه المحلى : « المناسبة والإخالة ، سميت مناسبة الوصف علة ، ويسمى مناسبة الوصف المائة ، لان بها يخال أى يظن أن الوصف علة ، ويسمى استخراجها تخريج المناط، وهو تعيين العلة بإبداء مناسبة بين الوصف المعين والحكم مع الاقتران بينهما والسلامة للمعين من القوادح فى العلية ، ويتحقق استقلال الوصف المناسب فى العلية بعدم ما سواه بالسبر ، لا بقول المستدل : بحثت فلم أجد غيره ، والاصل عدمه ، ا ه . والبدخشى فى شرحه على المنهاج قال مثل هذا . وقال صاحب إرشاد الفحول ؛ « المناسبة ، ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبرعاية المقاصد ، ا ه .

فهذه النصوص ، صريحة في أن المناسبة والإخالة شيء واحد ، وأن الوصف المناسب هـ و المخيل ، وإن كانت جهة التسمية مختلفة في الواقع ؟ فالوصف يسمى مناسباً من جهة أنه يترتب على شرعية الحكم عليه مصلحة ، ويسمى مخيلا من جهة أنه يخال أي يظن أنه علة ؛ وبعبارة أوضح : المناسب والمخيل يتحدان في الماصدق ويختلفان في المفهوم ، لأن الإخالة هي ظن كون الوصف علة ، وهذا الظن يتحقق بالمناسبة ، لكن هؤلاء قد يكتفون بذكر أحدهما ، وقد يجمعون بينهما . ولقد قال الكال ابن الهام : د الإخالة إبداء المناسبة بين حكم الأصل والوصف بملاحظنهما ، أي الوصف والحسم - أي الوصف والحسم - سمى بها لأن بالمناسبة يخال ويظن علية الوصف للحكم ، فينتهض هذا الإبداء على الخصم المنكر للمناسبة بينهما ، لا المنتكر للحكم ، لأن بحرد فينتهض هذا الإبداء على الخصم المنكر للمناسبة بينهما ، لا المنتكر للحكم ، لأن بحرد المناسبة لا توجب علية الوصف عند الحنفية ، اه . هذا ما في كتب غير الحنفية .

وأما الحنفية فقد جعلوا الإخالة مرتبة فوق المناسبة، حيث قالوا: وإن الوصف لايكون علة بمجرد الطرد، بل لابد من صلاحه وعدالته كالشاهد، ويتحقق صلاحه بمناسبته وملاءمته، أىموافقته للعلل المنقولة عنالسلف، وألا يكون نابياً عن الحكم. وهدذا القدر متفق عليه بين الحنفية والشافعية، وهو بجوز للعمل. وأما عدالته فتتحقق عندنا بالتأثير، وعند الشافعية بالإخالة. قالوا: والعدالة توجب العمل.

فاذا كان مرادهم من إيجاب العمل إلزام المناظر لا إيجابه على المجتهد فى حق نفسه كا حققناه مرادا لهم عند السكلام على شرط التأثير ، كانت المناسبة كافية فى إفادة العلية فى حق الناظر ، ومعنى الإخالة : إبداء المناسبة وإظهارها ، كما قال السكال . وينحصر نزاع الحنفية فى أن المناسبة إذا أظهرها المناظر ، تلزم مناظره الذى عبروا عنه بوجوب العمل أولا . الشافعية : نعم ، والحنفية : لا ، إلا إذا أثبت التأثير الذى هو اعتبار الشارع بأحد أنواعه السابقة .

هذا هوالذى يؤخذ من كلام أبىزيد الدبوسى، وفخرالإسلام، ومن تبعهما، إذا استثنيا صدرالشريعة، وصاحب المرآة، لأنهما جعلا الملاءمة شرطا فى المناسبة المجوزة العمل، وفسرا الملاءمة بأنها اعتبار الشارع لجنس الوصف فى جنس الحدكم البعيد، وحيئذ يبقى نزاعهما فى إفادة بجرد المناسبة العلية؛ فاذا نسب إلى الحنفية ننى العمل بالمناسبة فى تصحيح العلة، لا تصدق هذه النسبة إلا فى حق صدر الشريعة ومن وافقه؛ أما غديره بمن سبقه، فلا تصح هذه النسبة فى حقهم بعمد ما صرحوا بأن الماسبة، التى هى الملاءمة، تجوز العمل ، لأن تجويز العمل يتبع صحة العلة ؛ وهنا يبطل ما استدلوا به على بطلان الإخالة فى ذاتها، وأنها لا تفيد العلية أصلا، كما نهنا عليه من قبل .

إذا تمهد هذا نقول: بالموازنة بين الإخالة التي حكوا الحلاف فيها ، وبين المناسبة المجردة التي عبر عنها بقضهم بالمناسب الغريب، وجدناهما غير محتلفين، لأن المناسب المعتبر من الشارع مقبول بالاتفاق؛ وليس وراء هذا من أقسام المناسب إلا المناسب الغريب، وفيه مجرد المناسبة؛ ومجرد ثبوت الحكم مصه في محل آخر لا يحقق اعتبار الشارع، وتسميتهم إياه اعتباراً تسامح، لأن معنى الاعتبار عند الإطلاق لا يصدق إلا على اعتبار الشارع الوصف علة بأنواعه المتقدمة؛ وأين هذا بما نحن فيه ؟ فأصبح الكلام منحصراً في موضع واحد، المتقدمة؛ وأين هذا بما نحن فيه ؟ فأصبح الكلام منحصراً في موضع واحد، وهو: هل المناسبة المخيلة تكنى في الحدكم بالعلية أولا؟ عدر عن هذا بالمناسب الغريب أولا؟.

### الاستدلال للمتخالفين

استدل النافون بأدلة ، فقالوا : أولا : إن الإخالة لا تنفك عن المعارضة ، إذ المستدل يقول : عرضت هذا الوصف على عقلى فقبله ، فيعارضه الخصم بقوله : عرضته على عقلى فلم يقبله ، وقبول عقلك إياه لا يكون ملزما لى ، لا ننى غير مكلف إلا بما يغلب على ظنى ، وهذا مثل التحرى فى أمر القبلة ، فإن الشخص إذا تحرى وغلب على ظنه أنها فى هذه الجهة ، لايلزم غيره أن يصلى إليها ، مالم يغلب على ظنه ذلك . وتعذا الدليل يفيد أن الخلاف فى ننى الحجية بالنسبة إلى الغير ، لاننى الحجية مطلقا ، وهو الذى حققناه مرادا للحنفية فى اشتراط التأثير ؛ ويرد عليه أن هذه المعارضة إنما تكون فى المدعى مناسبته إجمالا ، بأن يقول المستدل : هذا وصف مناسب ، أو قبله عقلى ، ويقتصر على ذلك ؛ وأما المفصلة ، بأن يقول : هذا مناسب لانه يترتب عليه مصلحة كذا ، كقوله فى الإسكار : إنه يزيل العقل ، وهى مفسدة ، فيناسب شرع تحريم المسكر ، والزجر عنه بالحد ، ليحصل مصلحة حفظ العقل ، فيناسب شرع تحريم المسكر ، والزجر عنه بالحد ، ليحصل مصلحة حفظ العقل ، فلا يمكن لعاقل إنكارها ، لانه حينئذ يكابر عقله ، فلا تسمع معارضته .

وثانيا: إن الإخالة مجرد ظن، والظن لا يغنى من الحق شيئًا، كما صرح القرآن. بذلك، فيكون مثل الإلهام، وهو لا يصلح حجة؛ ولآنه خنى لا يطلع عليه غيره، فلا يكون حجة على الغير.

وهذا الدليل يفيد أن النزاع فى نفى حجيتها مطلقا ، بالنسبة للناظر والمناظر ، بعد تسلم الظن ، وننى اعتباره .

والجواب: أن قولهم مجرد ظن ، مسلم ، وهو قدر متفق عليه ، ولكن أصحاب القول بالمناسبة يقولون: إنه ظن قوى ظاهر ، وحينئذ يغنى من الحق شيئًا لو سُلم أن الآية واردة فى مثل هذا ؛ أما وأنها واردة فى العقائد ، فلا وجه للتمسك بها فى غير محلها ؛ وأماكونه مثل الإلهام ، فلا يضر ، لأن بعضهم يقول بحجيته ، ولوسلم الننى فالفرق واضح ، وهو أن الإلهام وقوع شى ه فى العقل ، لا يمكن تصحيحه بدليل ، مخلاف المناسبة ، ودعوى الخفاء منوعة ، لأنه يمكن إزالته ببيان المصلحة المجلوبة ، أو المفسدة المدفوعة .

وثالثا: إن القول بعلية هذا الوصف تحكم محض، والتحكم باطل، أما أنه تحكم، فلأن العلة كا تحتمل أن تكون غيره، تحكم، فلأن العلة كا تحتمل أن تكون غيره، كا يحتمل أن يكون الحكم تعبدا لا علة له؛ وأما أن التحكم باطل، فلأنه قول بلا دليل، وترجيح بلا مرجح؛ وهذا مجمع على بطلانه.

والجواب: أنا نسلمهذه الاحتمالات ، ولكنا نقول بمرجوحيتها؛ أما أنه تعبد فلعدم الدليل الدال عليه، لأن الأصل في النصوص التعليل ؛ فإذا كان مذهب المستدل أن الأصل في النصوص التعليل مالم يقم دليل يدل على أن هذا النص بخصوصه غير معلل، فلا يسلم له نني كون محل النزاع غير معلل إلا بإقامة الدليل على مدعاه، فإن أقامه سلمناه وكففنا عن التعليل وخرج هذا عن موضوع النزاع؛ أما مجرد دعوى الاحمال فلا تفيد في مقام الحجاج ؛ وإن لم يُعقب الدليل على ذلك يلزمه تسليم أنه معلل، لان الاصل فيها ذلك ؛ وإن لم يعترف بذلك الاصل فقد قامت الأدلة على صحته، فيلزمه القول بمقتضى الدليل . على أن الفاصل في هذه المسألة هو الواقع في الشريعة؛ فإن الاحكام التعبدية فها قليلة بالنسبة لغيرها. وأما أنه يحتمل أن تكون العلة غير هذا ، فضعيف أيضا ، لأن ذلك الغير لا يخلو أن يكون غير مناسب ، أو من المناسب الذي اعتبره الشارع؛ أما الأول فلا يجوز التعليل به ، بالاتفاق بيننا وبينكم؛ وأما الثانى ففرض الكلام أنه غير موجود، لأن القائلين بالمناسبة شرطوا عدم وجود ما هو أقوى منه بالسبر ، لا بمجرد قول المستدل : بحثت فلم أجد غيره كما صرح بذلك ابن السبكي في جمع الجوامع وشارحه المحلي . والسير وإن كان غير قاطع ، إلا أنه نافع فيما نحن فيه حيث نطلب الظن فقط ؛ على أنه لو فتح هـذا الباب \_ باب احتمال أن العلة غير هـذا \_ لم يستقم قياس أصلاً ، فانه يقال في العلة المؤثرة: لعل هناك فارقا لم نطلع عليه ، أو لعل في المحل علة أخرى تعارض هـذه ؛ وهكذا بقية الاقيسة .

ورابعا: إن المناسبة وإن كانت مفيدة للظن، لكنها لا تستلزم وضع الشارع علية هذا الوصف الذى قامت به، لتخلف الوضع فى كثير من الاوصاف المناسبة كما فى معلوم الإلغاء، مثل الصنائع الشاقة فانها تناسب التخفيف بالقصر والجمع للصلاة، ولكن الشارع أهدر المناسب، ولم يعتبره، فعلم لنا أن مجرد المناسبة لاتصلح

دليلا للعلية، وإلا لما ألغاها الشارع فى مثل هذا ، بل لابد من اعتباره بدليل آخر بعد المناسبة ، وهذا الدليل يفيد ننى حجيتها مطلقا للناظر والمناظر . وإيراد بعض الحنفية له لا يستقيم ومذهبهم بعد أن جوزوا العمل قبل ظهور التأثير ، وهو دليل على أنه معتبر بمجرد المناسبة .

والحق أن هذا الدليل مبنى على أن التأثير شرط في صحة العلة، وقد علمت ما فيه فيا سبق. وأما مناقشة الدليل في ذاته، بصرف النظرعن مذهب قائله، فيقال فيه: إن قوله إن الشارع ألغي كثيرا من الأوصاف المناسبة، وهو دليل عدم دلالة المناسبة على العلية، وإلا لما ألغاها \_ غير مفيد، لأن الإلغاء لم يكن لأنه مناسب، بل لوجود ما يعارضه من مفسدة. على أن الشارع اعتبر البعض، وألغى البعض، لكن ما اعتبره أكثر بما ألغاه؛ يقر بذلك من تتبع مواضع المناسبات في الشريعة، فإذا وجد وصف لم يثبت فيه اعتبار ولا إلغاه، كان الظاهر إلحاقه بالاعم الاغلب، دون القليل النادر، لأن أحكام الله مشروعة لمصالح العباد، فن أهدر ما يحصلها فقد ناقض مقصود الشارع.

تلك أدلة النافين، وما ورد عليها، وهي كا ترى أصبحت لا تثبت المدعى لضعفها الظاهر؛ ولو لا ما يقال: إن بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول لاحتمال وجود دليل آخر، لكنا اكتفينا في صحة القول الآخر بهذا الإبطال، وبما تقدم من أن أحكام الله سبحانه معللة بالمصالح، إذ الفرض أنهما نقيضان لا ثالث لهما، وارتفاع أحدهما يستلزم ثبوت الآخر؛ وهذه الشهة هي التي تحملنا على سوق أدلة المثبتين.

والذى رأيته من أدلتهم، تتوقف دلالته على أمرين: الأول: أن الاحكام مشروعة لمصالح العباد؛ والثانى: أن الاحكام التى وردت غير منصوص على عللها لابد لهما من علمة، يعنى أن الاصل فيها التعليل. أما الأول فقد عرفت ما فيه فيا تقدم، وأما الثانى فقال فيه الآمدى: إن التعبد خلاف الاصل لوجهين: الاول أن الغالب في الاحكام التعقل دون التعبد، والثانى: أنه إذا كان معقول المعنى، كان الحكم أقرب إلى الانقياد، وأدعى إلى القبول، فإن الانقياد الى المبقول المألوف أقرب مما ليس كذلك.

وأنت ترى أن الدليل الأول هو عين المدعى ، إلا إذا كان مراده أن الواقع

فى الشريعة يؤيد هذا القول بالاستقراء، حيث إن الاحكام التعبدية بالنسبة لغيرها قليلة، فن ادعى فى حكم أنه تعبدى فعليه إثبات ذلك بالدليل، وإلا كان مجرد دعوى. وإليك أدلة القائلين بأن المناسبة تفييد العلية، ويصححون العمل بالمناسب الغيريب:

قالوا أو لا: إنا إذا رأينا شخصا قابل الإحسان بالإحسان والإساءة بالإساءة، مع أنه لم يعمد من حاله قبل ذلك شيء فيما يرجع الى المكافأة وعدمها \_ غلب على الظن علية ما رتب الحمكم عليه ؛ والذي يؤيد ذلك أنه لا يخلو إما أن يكون الحمكم قد ثبت لعلة أو لا لعلة ؛ فإن كان لا لعلة ، فهو بعيد لامتناع حلو الاحكام عن العلل ، وإن كان لعلة ؛ فإما أن يكون لما لم يظهر ، أو لما ظهر ؛ الاول يلزم منه التعبد ، وهو بعيد ، لما سبق من أدلة بطلان التعبد ؛ والثاني هو المطلوب . ذكر هذا الدليل الآمدي ؛ ولما اعترض عليه بالفرق بين هذه الصورة ، وبين ما نحن فيه من غريب الماسب ، أن الاولى من قبيل الملائم المتفق على قبوله ، لأن عادة العقلاء من غريب الماسب ، أن الاولى من قبيل الملائم المتفق على قبوله ، لأن عادة العقلاء من غريب الماسب ، أن الاولى من قبيل الملائم المتفق على قبوله ، لأن عادة العقلاء عليه من حاله قبل ذلك الفعل موافقة ولا مخالفة ، فلا يكون من الملائم المتفق عليه ، ومع ذلك فإن التعليل يظهر من فعله لكل عاقل ، نظراً إلى أن الغالب إنما هو غلبة طبيعة المكافأة بالإحسان والا ، تقام في حق العاقل ، كا أن الغالب من الشارع اعتبار المناسبات ، دون إلغائها .

وثانيا: بأنه لو لم تكن المناسة مفيدة لعلية الوصف ظنا، لم تكن الاحكام مشروعة لمصالح العباد، لكن التالى باطل، فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب. أما الملازمة، فلان معنى المناسبة كون الوصف بحيث يترتب على شرعية الحدكم عليه مصلحة مقصودة للشارع، فلوكانت المناسبة غير مفيدة للعلية، لكانت هذه المصلحة المترتبة غير مقصودة للشارع، ولا فرق بين مصلحة ومصلحة، فتكون الاحكام كلها غير مشروعة للمصالح. وأما بطلان التالى فدل عليه الاستقراء، وهو أنا استقرينا أحكام الشرع فوجدناها تترتب عليها المصالح، وهذا لا يكون بطريق الاتفاق إنما يكون في حكم أو حكمين أو أحكام معدودة، لا في الجموع، فعلمنا أنها مقصودة للشارع.

وأيضا دل النص والإجماع على ذلك؛ أما النصوص فهى كثيرة : منها قوله تعالى : , وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ، أخبر المولى جل وعلا أن إرسال الرسول صلى الله عليه وسلم رحمة ، ولا يكون رحمة إلا بكون ما أرسل به من الأحكام محصلا لمصالحهم ، داغما عنهم المفاسد؛ وخلوه عن هذا لا رحمة فيه ، بل يكون محض تعب ونصب . ومنها حديث و لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام ، . وأما الإجماع فقد حكاه غير واحد من الاصوليين . وقول ابن السبكى : إن دعوى الإجماع باطلة لان المتكامين لم يقولوا بالتعليل ، وكيف ينعقد إجماع مع خلافهم ؟ لا يضر فى حكاية الإجماع ، لأن الذى أنكره المتكلمون هو كون هذه المصالح عللا غائية باعثة للشارع على شرعية الاحكام ؛ أما أنها تترتب على الاحكام مقصودة المشارع فقد اعترف به محقوه ، وأرجعوا كلام جمهورهم اليه ـ كا تقدم فى هذه الخلافية .

والخلاصة: أنه بعد ما ثبت أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، وأن الغالب في الاحكام التعليل، فاذا نصالشارع على حكم ولم ينص على عاته ، ووجدنا في محل الحكم وصفا مناسبا، ولم يظهر لنا غيره، ولم يقم دليل على أن هذا حكم تعبدي ـ غلب على ظننا أن هذا الوصف علة ، والذي حصل هذا الظن هو مجرد المناسبة ، وحينتند صح القول بأن الماسبة تفيد العلية . على أن عمل الصحابة بمجرد المناسبة في كثير من التعليلات المنقولة عنهم نقلا مستفيضا ، وعدم طلبهم أو طلب واحد منهم دليلا يدل على اعتبار خصوص كل علة \_ يؤيد ما ذهبنا اليه، وكني بعملهم حجة . فن أنكر ذلك وادعى غيره فعليه بالدليل ، ولا نكتني منه بمجرد الادعاء. وأنا أطلب ممن يدعى ذلك مثلا تفيد ـ تصريحا أو إشارة ـ أن أحدا من الصحابة عند تعليله بمناسب ، طلب شاهدا خاصا بالاعتبار، ولن يجد الى ذلك سبيلا بعد ما أوردته من تعليلاتهم ، وأنهم كانوا ينظرون الى المصلحة المترتبة على الفعل أو المفسدة ، ثم يحكمون بما يناسب ذلك، إباحة، أومنعا، وكل ماعلم من موقفهم إزاء المصلحة والعمل بها ، ألا تكون مجافية للشريعة ، ولا مصادمة للأصول القطعية ؛ وإن ظهرت في بعض الاحيمان مخالفة لبعض النصوص الجزئية ، كما رأيت . وهذا في الواقع ليس منالخالفة في شيء، لأن الأدلة الكثيرة المثبتة لاعتبار الشريعة للصلحة ترجح على هذه النصوص الجزئية .

بقى علينا نسبة الاقوال لاصحابها .. : قد عرفت موقف الحنفية فيما سبق ، وأن

حقيقة رأيهم أن المناسبة تجوز العمل، وأن اشتراط التأثير ليس إلا لإلزام الخصم فقط، ودعوى أن مذهبهم عدم إقادة المناسبة للعلية، غير صحيح. هذا إذا استثنينا صدر الشريعة ومن تبعه؛ وأنت إذا علمت أن المناسبة عند غيرهم هي كون الوصف بحيث يترتب على شرعية الحكم معه مصلحة مقصودة للشارع، وأن الكل معترف بأن الاحكام مشروعة للمصالح، وأن المناسبة تورث الظن، وأن الظن حاصل للمجتهد، حكمت بأن الحنفية، بعد تسليم هذا كله، لا يمكنهم إنكار إفادة المناسبة للعلية في هذه الدائرة الضيقة، علية الوصف المناسب الذي لم يقم الدليل على إلغائه، ولا اعتباره، ودلنا السبر على أنه لا يوجد مناسب غيره أقوى منه في هذا المحل، مع أنه سالم من القوادح ،؛ وأن هذا يكني المجتهد في حق نفسه، وأنه يلزم المناظر أيضا، إذا بينت له المناسبة ؛ وأن تسمية هذا إخالة لا يمنع من قبوله، لانها ليست مجرد وهم وخيال ، كما ينبيء ظاهر اللفظ ، وأن عمل إمامهم بالشبه ، كما تقدم عنه ، دليل قاطع على أن المناسب يجب العمل به عنده .

ومن الغريب أنهم بينا ينكرون العمل بالمناسب الحقيق ، إذ ينسب لهم الشافعية العمل بما هو دون ذلك من الطرد والشبه والمناسب الإقناعى ، وهو الذى تبدو مناسبته بادى الرأى ثم تزول بالتأمل . فهذا إمام الحرمين ، يقدول فى برهانه ، بعد أن عرف الطرد بأنه الذى لا يناسب الحكم ، ولا يشعر به: « وذهب علوائف من أصحاب أبى حنيفة إلى أنه حجة من حجج الله على الانتقاض » وجرى على الاطراد ؛ وذهب الكرخى إلى أن التعلق به مقبول جدلا ، ولا يسوغ التعويل عليه عملا ولا فتوى » . والغزالى ينسب في المستصفي القول بالشبه لابى حنيفة ، تاقلا بعض الفروع التي تفيد ذلك ، يعد أن اعترض على الرازى في نسبة القول بالإقناعى إلى الشافعى : « نعم مثال بعد أن اعترض على الرازى في نسبة القول بالإقناعى إلى الشافعى : « نعم مثال فلك استدلال الحنفية على قولم : إذا باع عبدا من عبدين أو ثلاثة ، يصع ، والغرر القليل تدعو اليه الحاجة ، فأشبه خيار الثلاث ، فإن الرؤساء لا يحضرون والعوق ، لاختيار المبيع ، فيشترى الوكيل واحداً من ثلاثة ، ويختار الموكل ما يريد ، فهذا وإن تخيلت مناسبته فعند التأمل يظهر أنه غير مناسب ، لانا ما يريد ، فهذا وإن تخيلت مناسبته فعند التأمل يظهر أنه غير مناسب ، لانا

نقول : لا حاجـة إلى ذلك، لأنه يمكنه أن يشترى ثلاثة فى ثلاثة عقود، ويشترط الخيار، فيختار منهـا ما يريد، ا ه

وأما الشافعية فاعترفوا بها فى كتبهم ، ومثلهم المالكية ، وكذلك الحنابلة ، كما نسبه صاحب فواتح الرحموت الهم .

هذا ولا يعكر على نسبة القول بالمناسبة للشافعية ، قول بعضهم ، كالبيضاوى فى منهاجه : ، والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع فيه ، الخ. لاتهم يسمون مجرد ترتب الحكم على الوصف فى محل ، اعتبارا وإن لم ينص على العلية ، كما سبق ، فلا تناقض فى كلامهم ، والله أعلم .

# المسألة الرابعة في المناسب المرسل

تقدم تعریف المرسل، وهو: المناسب الذی لیس له أصل معین یقاس علیه. وهذا لا یکون إلا فی حادثة لم یرد فیها حکم خاص، فیظر المجتهد فیها ابتداء لیثبت لها حکما، فیعلل بوصف مناسب لم یوجد فی محل رتب الشارع علیه حکما؛ وهذا الوصف إما أن یثبت إلغاؤه بدلیل أو لا ؛ فإن دل الدلیل علی إلغائه رد بالاتفاق، وإن لم یدل دلیل علی إلغائه، فإما أن یثبت اعتبار الشارع لجنس هذا الوصف فی جنس هذا الحکم، أو فی عینه، أو عینه فی جنسه، أو لا ؛ والاول یسمی ملائم المرسل، وقد صرح کثیر من الاصولیین بأن الغریب منه والثانی یسمی غریب المرسل. وقد صرح کثیر من الاصولیین بأن الغریب منه مردود بالاتفاق، كالغزالی والرازی وابن الحاجب والسعد ؛ ومن أطلق محل الخلاف هنا ولم یقیده بغیر الغریب، كالآمدی وابن السبکی، فقد قیده فی مبحث آخر، كا نقلناه عنه فیا تقدم.

ولكن صاحب المسلم حكى الخلاف فيه ، كما فى الملائم ، وأقام له أدلة خاصة ، ونسب القول به إلى الإمام مالك رضى الله عنه ؛ ولعله تبع إمام الحرمين فى هذه النسبة ؛ وقال شارحه : « إن إنكاره لا يتأتى بمن يقول بالإخالة ، إذ الإخالة تفيد العلية همنا أيضا ، فافهم » ا ه

وعندى أن صدق أحد هذين القولين، يتوقف على استقراء منائل المرسل، عند القائل به، وألنظر فها: هل وجد بينها مرسل غريب أو لا؟ فإن وجدناه، كان

من محل الخلاف، وإلا فألح عليه بالرد ماض بالاتفاق ؛ وذلك الاستقراء بينت عندى الآن؛ ومن أراده فعليه بفقه الإمام مالك رضى الله عنه، حامل لواء القول بالمرسل من بين الآئة، أما إطلاق الحريم بالخلاف أو الوفاق لمجرد قول فلان أو فلان، نليس من الصواب في شيء واحتمال أنه استقرأ فقال ما قال، لا يزيد عن كونه مجرد احتمال من غير دليل؛ وقد كان حسن الظان بالشيوخ يدعونا إلى قبول ما نسبوه لولا أنا وجدناهم كشيرا ما ادعوا الاستقراء من غير استقراء، والإجماع في موضع الخلاف؛ ولوفرضنا وجود استقراء كهذا فالمتخالفون لا ينقطع بينهم نزاع، فهذا يدعى اعتبار الجنس والخروج عن دائرة الغريب، وذاك يمارضه بعدم الاعتبار، وتصبح المسألة بعد هذا موكولة إلى اختلاف الانظار.

وأكبر الظن عندى أن هذا النوع من المرسل لا يوجد فى كلام الائمة ، بعد أن عرفنا أنه المناسب الذى ليس له أصل مدين ، ولم يثبت عن الشارع اعتبار جنسه ولو بعيدا ، وكيف 'يتصور ذلك من مجتهد تأثر بجو الشريعة وخبر مصالحها ، ووقف على حقائقها ، معتقدا أن اجتهاده يوصله فى النهاية إلى ما يظن أنه حكم الله ، فى موضع اجتهاده ؟

ولا يليق بفقيه مطلقا أن ينسب الى الشارع ما يبدو لاول الام 'بعده عن شرعه ، وإنما يليق هذا بواضعى القوانين ، فانهم ينظرون الى المصاحة فى ذاتها مجردة عن كونها منسوبة لاحد ؛ من أجل هذا غيروا كثيرا تبعا لاختلاف الاحوال والاوقات والاشخاص فى كل شىء : وحينئذ يمكننا أن نقول : إن كل مصلحة عمل بها المجتهدون ، لا تعدم أن يكون لها جنس اعتبره الشارع ، والاجناس كثيرة تختلف قربا و بسدا ، وليس فى مقدور إنسان ضبطها مهما حاول . حتى يحكم على تلك المصلحة أنها خارجة عن اعتبار الشارع لجنسها ؛ فلو فرضنا وجود هذا النوع من المسل ، فهو مردود بالاتفاق . ولعلك إذا نظرت فى أمثلتهم التى ذكروها للغريب المرسل ، فهو مردود بالاتفاق . ولعلك إذا نظرت فى أمثلتهم التى ذكروها للغريب ولائمة التي قالوها لا تخرج عن مثال فرضى ، وآخر غير صحيح ، أو ملاحظ فيه الاعتبار . ولا يهولنك التقسيم ، فإنه تقسيم عقلى فقط ، ولذلك أهمل ذكره فريق متهم كالآمدى وابن السبكى . وكلام صاحب المسلم غير مسلم ، وإلزام شارحه لمن

قبل الإخالة بقبوله بعيد عن الصواب ، لأن الفرق ظاهر من النوعين ؛ فالشارع أثبت حكما في محل غريب المناسب ، والظن إنما هو في عليته ، بخلاف غريب المرسل فإن المحل خال من الحركم ، والمجتهد يحاول إثبات حكم له بناء على ما فيه من الوصف المناسب ، ليحصل مصلحة يظن قصد الشارع لها ، فإذا لم يكن الشارع اعتبر جنس هذا الوصف ، كان نابيا عن العلل الشرعية .

هـذا ما يتعلق بموضع النزاع وتحريره ، وأما الآراء فيه فثلاثة ، كما حكاها العلمـا. .

المذهب الأول: أنها صحيحة مقبولة ، معمول بها فى هذه الدائرة ؛ وهو مشهور مذهب الإمام مالك ، واختاره إمام الحرمين ونسبه الى الشافعى، إلا أنه قيد المصلحة بأن تكون مشبهة بالمصالح المعتبرة شرعا وفاقا ، أو بالمصالح المستندة الى أحكام ثابتة الأصول ، قارة فى الشريعة ، كا نسبه الى جمهور الحنفية . وقريب من هذا ما قاله ابن برهان فى الوجيز ، ونسبه الى الشافعى : أنها إن كانت ملائمة لاصل كلى من أصول الشريعة ، أو لاصل جزئى ، جاز بناء الاحكام عليها ، وإلا فلا كا نقله الشوكانى عنه فى إرشاد الفحول ، وقال إنه الحق المختار . وبالتأمل فى موضع النزاع ، وهو المرسل الملائم الذى اعتبر الشارع جنسه فى جنس الحمم الى آخر الانواع ، نجد تعبير إمام الحرمين بكونها شبيهة بالمصالح المستبرة شرعا وفاقا الخ ، وتعبير ابن برهان بكونها ملائمة لاصل شرعى كلى أو جزئى ، مساويا لتعبير وتعبر عنها بالتى اعتبر جنسها فى جنس الحمكم .

وأما من صور مذهب الإمام مالك رضى الله عنه بأنه يعمل بها مطلقا، وإن لم تلائم، أو لم تشبه أصلا شرعيا، فغير صحيح، ولا يعقل صدور هذا عن إمام مجتهد، كما قلناه فى بيان محل النزاع. وسيأتى توضيح لذلك عند مناقشة كلام إمام الحرمين فى باب المصلحة.

المذهب الشانى: أنها غير معتبرة ، ولا يصح التمسك بها مطلقا لا مت أو لم للأثم ، وهو منسوب إلى الجمهور: وقال الآمدى فيه: إنه الحق الذى اتفق عليه الفقهاء. وقد سبقه إلى ذلك القاضى ومن تبعه الشارطون وجود أصل معين.

المذهب الثالث : التفصيل بين نوع ونوع ، فإذا كانت ضرورية قطعية كلية صم العمل بها وإلاردت إلا إذا بلغت الحاجية مبلغ الضرورة ، وهو رأى الغزالى الذي صرح به في المستصنى ، ومثل لها بما إذا تترسالكفار ببعض المسلمين ، فإذا رميناهم قتلنا مسلما من غير جريمة ، ولو تركنا الرمى لسلطنا الكفار علىالمسلمين يقتلونهم ويتمتاون ألاسارى، فانه يحل ضربهم وإن أدى إلى قتل الترس ... ومحن إذا علمنا أن هذه الصورة نادرة جدا مع أنهـا ليست من الإرسال في شيء، لأن الأدلة الكثيرة أثبتت هذا النوع، أدركنا أن رأيه ليس رأيا مستقلا، بلهو رأى المانمين ، لأن أحدا لا ينازع في اعتبار هـذا النوع . صرح بهذا غير واحد من الأصوليين كالمكال ، وصاحب المسلم والفرطبي. قال المكال في تحريره (١) ؛ إن المناسبة لو بحفظ أحد الضروريات لزم العمل بها على قول السكل، وليسُّ هذا إخالة بل من المجمع على اعتباره، فلا تذهل، ، وتبعه صاحب المسلم . وقال القرطي : « هي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها ». وقال ابن المنير : إن هذا الاشتراط احتكام منقائله ، ثم هو تصوير بمـا لا يمكن عادة ولا شرعا؛ أما عادة فلأن القطع في الحوادث المستقلة لا سمبيل اليه ، إذ هو عبث وعناد؛ وأما شرعا فلأن الصادق المصدوق قد أخبرنا بأن الامة لا يتسلط عدوها عليها ، ليستأصل شأفتها . قال : وحاصل كلام الغزالى رد الاستدلال بها لتضييقه في قبولها باشتراط مالا يتصور وجوده ، ا ه . نقل ذلك الشوكاني(١) ثم نقل ردا للزركشي على ابن المنير ، قال : إن هذا تحامل منه ، فإن الفقيه يفرض المسائل النادرة لاحتمال وقوعها ، بل المستحيلة لرياضة الأفهام، ولا حجة له في الحديث، لأن المرادبه كافة الخلق، وتصوير الغزالي إنما هو في أهل محلة بخصوصهم استولى علمهم الكفار ،' لا جميع العالم ، وهذا أوضح، ا ه .

وقد نسب بعضهم القول بالمصالح إلى الإمام مالك فقط ، وهذه النسبة بعيدة عن الواقع ، لأنكل مذهب من المذاهب لم يخل من القول بها ، إلا أنهم لم يتوسعوا

<sup>(</sup>١) ج ٤ ص ٣٢٧ بشرح التيسير .

<sup>(</sup>٢) إرشاد الفحول ص ٢١٣

كما توسع الإمام مالك رضى الله عنه . قال القرافى فى مختصر التنقيح : و وأما المصلحة المرسلة ، فغيرنا يصرح بإنكارها ، ولكنهم عند التفريع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة ، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار ، بل يعتمدون على مجرد المناسبة ، وهذا هو المصلحة المرسلة ،

وقال ابن دقيق (۱) العيد: الذي لا يشك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة ، ولبكن لهذين ترجيح في استعاله . وقال البغدادي في جنة الناظر : لا تظهر خالفة الشافعي لمالك في المصالح ، فإن مالكا يقول : إن المجتهد إذا استقرأ موارد الشرع ومصادره ، أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح في جزئياته وكاياته ، وأن لا مصلحة إلا وهي معتبرة في جنسها ، لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادمها أصل من أصول الشريعة ؛ وما حكاه أصحاب الشافعي عن الشافعي لا يعدو هذه المقالة . وقال الزركشي في البحر المحيط : ، إن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة ، ولا معني للصلحة المرسلة إلا ذلك ، . وقال ابن الهام : « يلزم الحنفية الشارطين للتأثير ، القول بملائم المرسل عند غيرهم ، ويكون داخلا في المؤثر عندهم ،

ونحن إذ نستدل الآن للمتنازعين ، نصرف النظرعن نسبة الاقوال إلى أصحابها ؛ فقد رأيت ما فى النسبة من اضطراب ، واتباع الدليل أولى من هذه الاقوال ؛ فقد بلغ الامر أن أنسكر بعض المالكية نسبة ذلك إلى إمامهم ، وحكاها ابن الحاجب بصيغة التمريض ، مع اشتهار هذه المصالح به رضى الله عنه ، واشتهاره بها .

#### الأدلة:

استدل المانعون أولا: بأن العمل بها عمل بلا دليل ، حيث لم يثبت دليل خاص على اعتبارها ، وكون هذا الوصف علة ، حكم شرعى لايصار اليه إلا بدليل . وثانيا : بأن الصحابة الذين هم عماد الاجتهاد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أجمعوا على أنه لا يعمل بالمصلحة إلا إذا ثبت اعتبارها ، فالقول بالمصلحة المرسلة ، مخالفة لطريقتهم .

<sup>(</sup>١) هُو أَبُو الفَتْحَ بِنَ عَلَى بِنَ وَهُبَالْمُنْفُلُوطَى المَشْهُورُ بَابِنَ دَقَيْقَ العَبْدُ وَهُو مِن عَلَمَاءُ القَرْنَ السَّائِمِ. تُوفَى سَنَة ٧٠٣ هُ

واستدل المجيزون أولا: بأن الشارع اعتبر جنس المصالح فى جنس الاحكام، وهذا يوجب الظن باعتبار هذه المصاحة لكونها فردا من أفرادها، فوجب العمل بهذا الظن.

وثانيا: بأن مر تتبع أحوال الصحابة رضى الله عنهم، قطع بأنهم كانوا يقنعون فى الوقائع بمجرد المصالح، ولا يبحثون عن أمر آخر، فكان هذا إجماعا منهم على قبولها.

وثالثا : بأنه لو لم تعتبر المصالح المرسلة ، لخلت الوقائع من الاحكام ، وهو باطل ، فوجب قبولها .

وأما من قيدها بالضرورية الدكلية القطعية ، على فرضاء تباره رأيا مستقلا ، فقال: إن هذه فى الحقيقة ليست من المرسلة فى شىء ، لأن دفع الضرر العام بالضرر الخاص ، أصل متأصل فى الشرع ، وعليه مناط التكاليف الشرعية ، ويلحق بهذه الحاجية البالغة حد الضرورة ؛ وأما غيرها فلا يدول عليه ، ما لم يشهد لها أصل معين ؛ لأن فتح هذا الباب يؤدى الى إهدار الشريعة ، والخروج عن قيودها ، حيث المصالح تختلف باختلاف الأزمان والبيئات والاشخاص ، وهذا ينافى عموم الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان .

# نظرة عامة في هذه الأدلة

قد رأيت أن مدار الاستدلال إثباتا ونفياً ، على ثلاثة أمور :

(۱) ثبوت عمل الصحابة بها، أو عدمه. (۲) خلو الحوادث عن الاحكام لو لم تعتبر، أو عدم خلوها. (۳) هل اعتبار الشارع لجنس المصالح يكنى في اعتبار المرسلة منها أو لا؟ وأنت خبير بأنه لا وجه لتمسك الفريق المافع بإجماع الصحابة، لانه في نظرى مجرد دعوى لا يستدها دليل إلا قولهم: من تتبع تعليلاتهم وجدهم لا يتمسكون بها، وأن عملهم لم يكن إلا بما اعتبره الشارع. وقد قلنا غير مرة: إن هده الدعوى العريضة ، لا تنفع في ميسدان المحاجة ، إلا إذا صحبها استقراء، فعلى حتى لا يكون صاحبها ممن يتقول على هؤلاء الاعلام. وقد تقدم استقراء، فعلى حتى لا يكون صاحبها ممن يتقول على هؤلاء الاعلام. وقد تقدم

لك أمثلة من تعليلاتهم، وهي وإن لم تكن استقراءً تاما، فهي كافية سندا لمن يتمسك بعملهم؛ وقد رأيت أن دائرة المصالح عندهم أوسع بما نتكلم فيه الآر

وأما حديث خلو الحوادث عن الأحكام ، فليس بشيء يحتج به في مشل هذه المواقف ، لأن لمكل واحد أن يدعى ذلك ، حتى في الطرد الذي لا يناسب ، ولا يصده قول مخالفه: إن غيره بما انفق على قبوله يكفى لأنه لوكنى عنده ما لجأ الى غيره ؛ كيف والممانعون للقياس أصلا ، كالظاهرية ، لم تخل الوقائع عندهم عن الاحكام ، بل تمسكوا بالعمومات والاستصحاب وغيرها ؟! وهنا يقال : القياس يكنى بعد عمومات النصوص ، فإذا اذمدم هذا وذاك ، فالاصل يقال : القياس يكنى بعد عمومات النصوص ، فإذا اذمدم هذا وذاك ، فالاصل العام في كل حادثة لم يتم عليها دليسل خاص ـ وهو الإباحة الأصلية ـ باب واسع الحكل الحوادث الخالية من الاحكام .

وأما دعوى عدم الدليل، وأن اعتبار الجنس لا يكنى، فهو من صنع الجدل، لأن الفرض أنه لم يقم دليل خاص على اعتبار عين هذه المصلحة، كما لم يدل دليل خاص على إلغائها، والشارع الحكيم لم ينص على أفراد المصالح، بل قامت الادلة الكثيرة على أنه اعتبر المصالح فى التشريع، وأنه شرع الاحكام لجلبها للعباد؛ وفي هذا إذن منه فى العمل بها متى وجدت؛ ولم يرد نص صريح على تقييد المصلحة المعتبرة، بالمنصوص عليها ولا بإلغاء المسكوت عنها؛ فبقى بعد ذلك أن يتمال: ما حد المصلحة التى يعمل بها من هذا النوع المسكوت عنه؟ أهى ما اعتبر جنسها القريب، كما يقول المانعون، أم يكنى اعتبار الجنس البعيد، كما ذهب إليه المجوزون؟.

وإذا كان المانع يشترط ذلك، فأين دليله الخاص على أنه ما عدا ما اعتبر جنسه القريب ملخى، بعد ما أبطلنا له تمسكه بعمل الصحابة رضى الله عنهم؟.

لم يبق للماذم بعد ذلك ، إلا القول بأنهذه المصلحة تحتمل الإلغاء ، كما تحتمل الاعتبار ، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الجزم بالاعتبار ، وإلاكان ترجيحاً بغير مرجح . وجوابنا عن هذه الشبهة : أنا لا ندعى الجزم ، بل يكفينا الظن ، ومجرد الاحتمال غير قادح فيه ، بل الظن لا يوجد إلا في صور الاحتمال ، ودعوى عدم المرجح غير صحيحة ، لانه إذا سلم معنا أن الشارع قصد إلى جلب المصالح ، ودفع المفاسد ، وأن ما ألغاه منها ليس لذاته ، بل لما يشوبه من مفسدة ، ببدأنه

قليل ، وأن المصلحة المتنازع فيها ، ليس فيها دليل على الإلغاء ، وأن فيها فائدة تمود على المكلفين — لا ينازع بعد ذلك فى وجود المرجح ، وهو أن الفالب فى الشريعة اعتبار المصالح ، فتلحق المسكوت عنها بالاعم الاغلب ، دون القليل النادر .

وأما مسألة فتح الباب لحكل طارق ، واختلاف الاحكام ، فهي شبهة ضعيفة لا تلبث أن تزول بمجرد النظر الصحيح .

أما الأول: فلا يرد بعداشتراطهم فى الآخذ بها عدم دليل يلدل على اعتبارها، أو إلغائها، فإن هذا الشرط يخرجها عن أن تكون فى متناول العلماء الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد، فضلا عن العوام؛ وهل يعرف موارد الشرع كلها إلا من تبحر فى الاستنباط؟ فليس كل ما يبدو للعقل أنه مصلحة، يدخل فى هذا الباب.

وأما الثانى: فلاقبح فيه ، بل هو معدود من محاسن الشريعة ، و من الطرق التي تجعلها عام ، عامة وصالحة لسكل زمان و مكان ؛ و هذا الاختلاف جاء من جهة قطبيق أصل عام ، لامن جهة أصل الحطاب ، و هذا أمر موكول إلى المجتهد يحكم به حسبا تظهر له المصلحة ؛ فكأن الشارع يقول لمن أوتى العلم : إذا عرض لسكم أمر فيه مصلحة ، ولم تجدوا في الادلة ما يدل على رعايتها أو إلغائها ، فزنوا المصلحة بعقو اسكم الراسخة ، في فهم المقصود من النشرير ، و فصلوا لها حكما يطابقها .

ولقد قضى بعض الناس بهذه القاعدة من غيرأن يكونوا من أهلها، فأخطأوا، وعاب عليهم العلماء في هذا . من ذلك ما حكى أن بعض القضاة شاور ابن دقيق العيد، في قطع أندلة شاهد زور، ليمنعه من الكتابة، فأنكر عليه أشد الإنكار. وهذا غفلة منه وقصر نظر؛ فلو يحث الأدلة الشرعية لعلم أن هذا العمل لا يبيح له ما عزم عليه؛ وما حكى أن السلطان سليها هم بقتل جماعة خالفوا أمر، في يع الحرير، وظن أن في ذلك مصلحة أذن الشارع في المحافظة عليها، فدخل عليه علاء الدين الجالى، أحد علماء الحنفية في ذلك الوقت، منكراً هذا العمل، فقال له علاء الدين الجالى، أحد علماء الحنفية في ذلك الوقت، منكراً هذا العمل، فقال له السلطان سليم: أما يحل قتل الثلث لإصلاح نظام الباقى ؟ نقال له الشيخ: نعم، ولكن الملطان سليم : أما يحل عظيم . فعفا السلطان عن الجميع .

و من ذلك ما أفتى به بعض العلماء، ملكا مترفا سافر فى سفينة بجوار قصره، بعدم القصر في الصلاة لعدم المشقة؛ فإن ذلك غفلة عن عوم الدليل له ولغيره، وأن المشقة

نسبية ، وهي موجـودة عند ذلك الملك ، بالنسبة إلى حالته في الحضر ، لا بالنسبة إلى غيره من الافراد .

ومن ذلك مشاورة بعض القضاة فى زمن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه ، فى قتل من سب الخليفة ، بحجة أن فى هذا مصلحة ، ولكن الخليفة رد عليه ذلك ، لأن فعله لا يستوجب القتل . وغير ذلك كثير .

من هذا كله ظهر رجحان القول بالمصالح المرسلة « أو المرسل الملائم ، وأنها في الحقيقة معمول بها عند كل الأئمة ، وإنسميت أحيانا بغير هذا الاسم ،كالاستدلال الذي قاله إمام الحرمين ؛ فالالفاظ لا تعنينا ، وإنما المقصود هو المعنى .

وبعد هذا يتوجه السؤال الآتى : إذا كان الأئهة فى تفريعاتهم عملوا بتلك المصالح، وهؤلاء الآصوليون يؤصلون لتلك الفروع، فما بالهم أنكروا التمسك بها وشددوا النكير على من عمل بها ، ووسموه بأنه عمل بغير دليل؟ وهـل هـذا إلا تهافت؟

والجواب عن هذا سهل، بعد ما عرفنا الحقيقة، وعرفنا الظروف التي لابست حياة هؤلاه العلماه، والبيئات التي عاشوا فيها. أمراء جائرون، ومنتسبون إلى العلم ما جنون، ودخلاء في الإسلام يودون هدمه، ونثات كثيرة تريد التحلل من الإسلام، والحروج عن رّبقة الشريعة؛ نظروا الى تلك العوامل، فوجدوا التصريح بجواز العمل بالمصالح المرسلة، يفتح بابا لهؤلاه وهؤلاه، فأوصدوا الابواب أمامهم بالمنع، سدا لذريعة الفساد، وهو أصل مقرر في الشريعة، بيد أنهم أفتوا بها في كثير من المسائل، مغيرين العنوان مرة، ومرجعين لها إلى دليل آخر مرة أخرى.

وفى هذا يقول القرافي (۱): « وإنما فر أكثر علماء الأمة من تقرير هذا الاصل تقريرا صريحاً ، مع اعتبار كلهم له ، خوفا من اتخاذ أثمة الجور إياء حجة ، لاتباع أدوائهم ، وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم ، فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الاحكام الى النصوص، ولو بضرب من الاقيسة الحفية ، فجعلوا

۱۹۷ مس ۱۹۷ .

مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العسلة فى القياس ، ولم ينيطوها باجتهاد الامراء والحكام، وهذا الخوف فى محله، ولكن لم يق الامة من أهواء الحكام، كما ينبغى، إذ كان يوجد فى عهد كل ظالم من علماء السوء من يمهد له الطريق ولو لبعض ما يريد من أتباع الهوى».

ولى هنا نكتنى بهذا القدرمن كلام علماء الأصول فى التعليل، وهو قدر غير يسير، يصور لنا مسلكهم أبلغ تصوير. ثم نفتقل الى الكلام على المصاحة فى ذاتها، ومنزلتها فى الشريعة؛ والمصالح المرسلة وإن كانت منها، إلا أننا ذكر ناها فى بحث الأوصاف، تبعا للقوم، حيث عنونوا لها بالمرسل فى هذا الموضع، وهو وصف ظاهر؛ والحكام فى المصلحة متشعب الاطراف، متعدد النواحى؛ فلنأخذ منه طرفا يناسب موضوع الحديث. والله نسأل أن يسدد خطانا، و ببعدنا عن مواطن الزلل، ويبعدنا الوصول إلى الحق واضحاً، فى هذا البحث الدقيق.



رَفَّيُ عِب الرَّبِي الْفِرَى الْسِلِين النِّرُ الْفِرُوكِ www.moswarat.com

# الباسب الثالث في السكلام على المصلحة

## وفيه بحـــوث

# البحث الأول: في تعريفها ، و بيان المعنى المتنازع فيه منها

المصلحة فى اللغة: مفعلة من الصلاح، وهوكون الشىء على هيئة كاملة بجسب ما يراد ذلك الشىء له ،كالفلم يكون على هيئة المصلحة للكتابة. والذى يؤخذ من المعاجم أنها والمفسدة ضدان؛ وهى ما يترتب على الفعل، ويبعث على الصلاح. يقال: رأى الإمام المصلحة فى ذلك، أى هو ما يحمل على الصلاح، ومنه سمى ما يتعاطاه الإنسان من الاعمال الباعثة على نفعه: مصلحة، تسمية للسبب باسم المسبب، مجازاً مرسلا (۱).

وأما حدها في اصطلاح الفقهاء والأصوليين، فلهم عبارات كثيرة؛ منها ماقاله الغزالى : د مرادنا بالمصلحة ، المحافظة على مقصود الشارع ، وهو خمسة : وهى أن يحفظ عابيم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم ؛ فسكل ما تضمن حفظ هذه الاصول الخسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة ، ودفعها مصلحة .

وقال الخوارَزى: هي المحافظة علىمقصود الشرع، بدفع المفاسد عن الحلق.

وقال نجم الدين الطوفى الحنبلى: هي السبب المؤدى الى مقصود الشارع، عبادة أو عادة . ثم قسمها الى ما يقصده الشارع لحقه ،كالعبادات ، والى مالا يقصده الشارع لحقه ،كالعادات .

<sup>(</sup>١) القاموس ج ١ ص ٢٤٣ ، ص ٢٣٥ — وعيط المحيط ص ١١٩٩ .

وقال العضد في شرحه للمختصر: المصلحة: هي اللذة ووسيلتها، والمفسدة: الآلم ووسيلته.

ويقول العزبن عبد السلام في قواعده : المصالح أربعة أبواع :اللذات وأسـبابها والآفراح وأسبابها ، والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها ، والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها ،

وفى موضع آخرية ول: والمصالح ضربان: أحدهما حقيقي وهو الآفراح واللذات، والثانى مجازى وهو أسبابها؛ وربما كانت أسباب المصالح مفاسد، فيؤمر بها، أو تباح، لا لكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية الى المصالح، وذلك كقطع الآيدى المتآكلة ، حفظا للارواح، وكالمخاطرة بالارواح في الجهاد؛ وكذلك العقوبات كلها ليست مطلوبة الكونها مفاسد؛ بل للمصلحة المقصودة من شرعها ، كالقطع، والقتل، والرجم، أوجبه الشارع لتحصيل ما يترتب عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب. وكذلك المفاسد ضربان: أحدهما حقيق وهو الخموم والآلام، والثانى مجازى وهو أسبابها؛ وربما كانت أسباب المفاسد مصالح، فنهى الشرع عنها لا الكونها مصالح، بل لادائها الى المفاسد. وفي موضع مالث يقول: ويعبر عن المصالح والمفاسد، بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات في المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات؛ وقد غلب في القرآن استعال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد، اه المقصود منه.

فهذه العبارات وغيرها ، تفيد أن المصلحة فى اصطلاح الفقهاء والاصوليين ، تطلق بإطلاقين : الاول مجازى ، وهو السبب الموصل الى النفع ؛ والثانى حقيق ، وهو نفس المسبب الذى يترتب عملى الفعل من خمير ومنفعة ، ويسبر عنه باللذة أو النفع أو الخير أو الحسنة . . الخ ، على مهيع الإطلاق اللذوى .

ولكن هذه المصلحة المترتبة على الفعل ، تختلف فى نظر الشرعيين بالاعتبار؛ لانه إما أن ينظر اليها من حيث إنها لذة موافقة لهوى الفوس ، محصلة لرغباتها العادية ؛ أو ينظر اليها من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرى ، على معنى أنها شرعت لانتظام أمر الدنيا ، بدفع العدوان والظلم فيها ، وتتبيد النفوس بكبح جماحها ، والحد من شهواتها . والذى وقع نزاع العلماء فيه ، هو المصلحة بالاعتبار الثانى ، فهى التى تُدوزع في اعتبارها ، إذا لم يرد فيها نص خاص . وأما بالاعتبار الآول ، فالجميع متفق على ردها وعدم اعتبارها ؛ وهذا وإن لم يصرح أحد \_ فيها أعلم \_ بحكاية الاتفاق عليه ، إلا أن كلامهم فى محل النزاع بعيد عنه ؛ ولانها بهذا المعنى تهدم الشريعة من أسامها ، ولا يعقل أن مسلما يذهب اليه . ألا ترى أن كثيرا من النفوس يلذ لها ترك المأ ورات وفعل المنهات ؟ فهذا يرى لذته فى إسقاط الزكاة ، وذاك يجدها فى إباحة الربا وأكل أموال الناس بالباطل ، وذلك يطلما فى ظلم الناس والتسلط عليم فى أموالهم ودمائهم ، والدليل على أنها بهذا المعنى غير مقبولة أادور :

الأول : أن الشريعة جاءت لإخراج النفوس عن هواها ، فلو كانت مصالحها حسب مقتضى الهوى ، لتناقضت ، أو لعادت على الغرض المقصود من مجيئها بالنقض : « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن » .

والئانى: أن المافع والمضارفى هده الدار إضافية لاحقيقية؛ لان الشىء قد يكون نافعا له تقصم مضرا بآخرفى وقت واحد؛ وقد يكون نافعا له قى حال، مضرًا به فى حال أخرى، أو فى وقت دون غيره؛ فأكل نوع من الطعام قد يكون نافعا لهذا مضرا لذاك، وقد يكون نافعا اليوم مضرا غدا؛ ومع هذا الاختلاف لا يصح اعتبار المصالح حسب رغبات الفوس، بل لابد أن يكون من حيث تقام هذه الحياة للآخرة، أو حسما يراه الشارع.

والثالث: أن الأغراض تختلف في الأمر الواحد؛ فإذا نفذ غرض هذا انتفع مع تضرر الآخر لمخالفة غرضه ، وقل أن تتحد الأغراض في شيء؛ وإذا كان كذلك فوضع الشريعة ينبغي أن يكون مخالفا للاغراض ، وفوق الشهوات؛ فهي تراعى المصلحة لانها مصلحة ، وافقت الأغراض أو خالفتها . هذا هو موضع نزاعهم بحملا . وأما تفصيل أنواعه المتفق عليها والمختلف فيها ، فيظهر ذاك بعد التقسيم .



## البحث الثاني في تقسيمها

قسم العلماء المصلحة عدة تقسيات ، باعتبارات مختلفة ؛ فتقسم باعتبار الشارع لهما وعدمه ، وآخر باعتبار تغيرها وعدم تغيرها ؛ وثالث باعتبار مقدار حاجة بقاء العالم وصلاحه إليها ، الى ضرورية وحاجية وتحسينية ؛ فقسموها بالاعتبار الأول إلى ثلاثة أقسام ، على نهج تقسيمهم للوصف فى الباب السابق : معتبرة ، وملغاة ، ومرسلة ؛ وفسروا الأولى : بأنها ما ثبت اعتبارالشارع لهما بنص أو إجماع ، أو هى التى ورد فيها بخصوصها دليل معين ؛ والثانية بأنها ما خالفت مقتضى دليل شرعى ، نص أو إجماع ، ومثلوا لهما بفتوى يحيى بن يحيى ، فى إفتائه أحد ملوك الأندلس ، لما جامع عمدا فى نهار رمضان : أن كفارته صوم شهرين متنابعين فقط ، معللا ذلك بأننى لو أفتيته بالعتق ، لجامع كل يوم ، وسهل عليه عتق رقبة ؛ وفسروا الثالثة : بأنها مالم يثبت فيها بخصوصها دليسل شرعى ، بالاعتبار أو الإلغاء .

وهذا التقسيم في ذاته حاصر ، لاشيء فيه من هذه الناحية ، ولكن الذي يؤخذ عليه ، تسميتهم النوع الثانى بالملغاة ، لأن مجرد مخالفة المصلحة لمقتضى نص خاص لا يلغيها بالاتفاق ، بل الخسلاف ماض فيه ؛ فمن العلماء من يعتبرها في أبواب المعاملات إذا كانت راجحة ، ومنهم من يلغيها مطلقا ، كما سيأتي تفصيله فيما بمد ؛ فإذا أردنا أن نقسمها تقسيما يتفق وجميع الآراء ، نتول :

المصلحة: إما أن تكون منصوصاً ، أو بحمعا عليها بخصوصها ، أو لا ؛ والثانية إما أن تكون معارضة لنص أو إجماع ، أو لا ، والأولى تسمى مصاحة معتبرة ، والمالئة تسمى مرسلة ، والثانية لا تسمى بهذا ولا ذاك ، بل تسمى معارضة لدليل شرعى آخر ؛ وأما إلغاؤها أوعدم إلغائها فشيء آخر ، يختلف باختلاف المذاهب ، أو باختلاف نوع الدليل المقابل لها ؛ واختلاف الاسماء لا يعنينا ما دام المعنى صحيحا .

وأنت إذا عرفت أن ذلك التقسيم الى المعتبرة والملغاة والمرسلة، لطائفة من العلساء الذين قالوا بإهدارها عند معارضتها لأى دليل آخر، لمدا ثارالنزاع حول المصالح واعتبارها؛ وأن تقسيمنا الآن لالطائفة خاصة، بل لجميع الطوائف

الذين قالوا بحجيتها فى الجملة ، على اختلافهم فى أنواع المعتبر منها — لم تستبعد هذا التقسيم الذى قلناه ، بل وجدته أقرب الى الصواب من سابقه ؛ لآن المصلحة إذا ثبت كونها دليلا شرعيا فى الجملة \_ كا سنئبته بالآدلة فى البحث الآتى \_ كانت كباقى الآدلة الآخرى ، فى أن بجرد المعارضة لا يسوغ تسمية الدليل بالملغى ، وإلا لـ كوسم كل من الدليلين المتعارضين بالإلغاء . والمُستعبِّر هنا لم يجوز ذلك ، ولم يفعله فى الآدلة الآخرى . فالمعارضة شىء والإلغاء شىء آخر يكون بعد الموازنة والترجيع .

نع: إن هذا التقسيم يصح في نوع من الأحكام، وهو العبادات، وما شابهها من المقدرات، لأن الجميع متفق على أن المصلحة لاعمل لها فيها، بل الوقوف عند النص أو الإجماع واجب؛ فاذا تخيل متخيل مصلحة في عبادة عارضت فصا أو إجماعا، الغيت من مبدأ الامر؛ وذلك كن أفتى ملكا مترفا، سافر من باب قصره في سفينة هادئة، في بحر لا اضطراب فيه، بأنه لا يقصر الصلاة، لعدم المشقة؛ أو أفتى صاحب صنعة شاقة بأنه يقصرها لما يلحقه من المشقة في إتمامها، مع ما يصيبه من مشقة زائدة في عمله؛ فإن هذه فتوى باطلة، وتلك المصلحة ملغاة، لا يسوغها شرع، ولا بعترف بها بجتمد، لمعارضتها لنص القصر العام، لمكل مسافر فقط؛ ولمكن اتفاقهم على هذا الوع لا يصحح التقسيم في غيره.

وأما بالاعتبار الثانى، فتنقسم الى متغيّرة حسب تغيير الازمان والبيئات والاشخاص، كالنعازير، والنهى عن المنكر، وما شابهما، والى ما لا تتغير على مدى الايام، مثل تحريم الظلم والقتل والسرقة والزنا، وسيأتى بسط ذلك عند الكلام على تبدل الاحكام بتبدل المصالح

وأما بالاعتبار الثالث ، فقسموها الى ضرورية وحاجية وتحسينية ؛ فالضرورية هي ما لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تستقم أمور الحياة ، حياة التسكليف والمسكلفين ، بل تفوت الحياة ، ويفوت النعيم الابدى الاخروى . وأحصى العلماء هذه الضروريات ، في حفظ: الدين والنفس والعقل والنسل والمال : وزاد بعضهم العرض . فلو اختل واحد من هذه الامور ، لاختلت لاجله الحياة ؛ وأو فقد النسل لبقيت الدنيا إلى أجل فاذا فقد المال ماعاش إنسان ، ولا كانت حياة ؛ ولو فقد النسل لبقيت الدنيا إلى أجل

محدود، حتى ينتهى الجيسل الذى عليها، أو لاخلط الناس وبعد العطف، وكان كل واحد همه نفسه؛ ولو اختل الدقل لاختلت الدنيها، وكانت دنيا حيوان أعجم، لادنيا إنسان مفكر؛ ولو اختلت النفس وأهدرت، لما هدأت الحياة، ولا بقيت؛ ولوذهب الدين لهادت فوضى الجاهاية، وعاش الراس فى قلق واضطراب. من أجل ذلك جعل العلماء هذا القسم عا مدعو ضرورة الحياة الى حفظه؛ وهذا القسم يحرى فى العبادات والمعاملات والجنايات؛ شرع الله لحفظ هذه الضروريات أحكاما لوجودها، وأخرى للمحافظة عليها، حتى لا تنعدم بعد الوجود.

فالإيمانوالصلاة والزكاة والصيام والحج ، شرعت لحفظ دين الله وجودا . وجهاد الكفار، وقتل المرتدين ، وقتال ما نعى الزكاة ، وجاحدى شيئا من ذلك ، لحفظ لحفظه من العدم . والعادات كالاكل والشرب واللباس ، وما شاكل ذلك ، لحفظ النفس والعقل وجودا . والقصاص والديات ، وحد الشرب لحفظهما من العدم .

والمعاملات، وهي ماكانت راجعة الى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الاملاك بعوض أوبغير عوض، بالعقد على الرقاب، أو المنافع أو الابضاع، مثل البيع والشراء والإجارة والهبة والعارية والنكاح، شرعها لحفظ النسل والمال وجودا. وحد السرقة والزنا، والتضمين للاموال وغيرها، لحفظهما من العدم.

والحاجية: هي التي تحتاج اليها الحياة من جهة التوسعة فقط ، بحيث لو فقدت لما اختل النظام ، ولما وقع جميع الناس في الحرج والمشقة ، بل البعض فقط ؛ فعدم مراعاتها يدخل الحرج على الناس في الجملة ، وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات كذلك . فني العبادات كالرخص المخففة بالنسبه الى لحوق المشقة بالمرض والسفر ، فلو لم يشرع ذلك لم يلحق الناس كلهم الحرج ، بل يلحق بمن قامت بهم أسباب هذه الرخص فقط ، كالمريض والمسافر مثلا ؛ وفي العادات كا باحة الصيد ، والتمتع بالطيبات ، مما هو حلال ؛ فلو لم يشرع إباحة الصيد مثلا ، لم يلحق الحرج والتمتع بالطيبات ، مما هو حلال ؛ فلو لم يشرع إباحة الصيد مثلا ، لم يلحق الحرج حفظ النفس وغيرها من الضروريات ، كالقراض والسلم والمساقاة والعرايا ، فإن حفظ النفس وغيرها من الضروريات ، كالقراض والسلم والمساقاة والعرايا ، فإن هذه الأشياء لو لم تشرع لم يلحق الضر را لا بمن هو في حاجة اليها فقط ؛ وفي الجايات هذه الأشياء لو لم تشرع لم يلحق الضر را لا بمن هو في حاجة اليها فقط ؛ وفي الجايات كالقسامة ، وضرب الدية على العاقلة ، وتضمين الصناع ، وما أشبه ذلك .

وأما التحسينية: فعناها الآخذ بما يليق من العادات، وتجنب الآحوال المدنسات التى تأنفها العقول الراجحات؛ ويجمع ذلك قسم مكارم الآخلاق؛ وهي جارية أيضا في العبادات ،كالطهارة، وسترالعورة، والتقرب بنوافل الصدقة. وفي العادات كآداب الاكل والشرب، ومجانبة الإسراف، والإقتار في المتناولات، والبعد عن المستخبئات؛ وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلاء، وسلب المرأة منصب الإمامة؛ وفي الجنايات كمنع قتل الرهبان والنساء والصبيان في الجهاد.

ثم إن كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث ، ينضم اليها ما هو كالتنمة لها ، ويسمى تكملة، وشرط كون هذه تكملة، أنه إذا فقد لا يخل بحكمة المكل الأصلية ؛ فني الضرورى، كالتماثل في القصاص، ونفقة المثل، وأجرة المثل، والمع من النظر الى الاجنبية ومنع قليل المسكر ، وإظهار شعائر الدينكالصلاة بجماعة ؛ وفي الحاجي كاعتبار الكفء ومهر المئل، والجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة، وجمع المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله ؛ وفي التحسيني ، كآداب الاحداث، ومدوبات الطهارة ، وترك إبطال الاعمال المدخول فها وإنكانت غيير واجبة ، والإنفاق من طيبات المسكاسب؛ ومن ذلك أن الحاجيـات كالتتمة للضروريات، وكذلك النحسينيات مع الحاجيات . وشرط اعتبار هذه التكملة ألا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، لأن إبطال الأصل إبطال التكلة، لانها كالعفة مع الموصوف؛ فاعتبارها حينتذ مؤد الى عدم اعتبارها . مثال ذلك : أن حفظ النفس ضروري ، و-فظ المروءات مستحسن، فحرمت النجاسات حفظا للمروءات، فاذا دعت ضرورة إلى إحياء النفس بدَّاول النجسكالميَّة مثلًا قدم ذلك على حفظ المروءة، لأن حفظ المروءة إذا أدى إلى ضياع حفظ النفس الذي هو ضرورة، ضاع الأصل، وضاع حفظ المروءة بضياعه ؛ وكذلك الجهاد مع ولاة الجور ، قال العلماء بجوازه ، وقال مالك رضى الله عنه فيه : لو ترك ذلك لـكان ضررًا على المسلمين ؛ فالجهاد ضروري، والوالى كذلك، والعدالة مكملة لاضرورية.

والدليل على حصر المصالح في هذه الثلاثة : الضرورية ، والحاجية ، والتحسينية ، الاستقراء ؛ فإن العلماء الحاصرين بحثوا في النصوص الجزئية والدكلية ، والعمومات

والمطلقات والمنيدات، في جميع أبواب الفقه، فوجدوها كلما دائرة على حفظ هذه الامور الثلاثة، والامر فها اجتهادي.

وأول من قسمها - فيا فعلم - إمام الحرمين (۱) الجويني حيث قال بعد الكلام على العلل ومسالكها: «هذا الذي ذكره هؤلاء، أصول الشريعة، ونحن نقسمها خسة أقسام: أحدها ما يعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول هذه إلى أمرضروري لا بد منه ، مع تقرير غاية الإيالة (۱) الدكلية، والسياسة العامية، وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه، فهو معلل بتحقق العصمة في الدماء الحقونة، والزجر عن التهجم عليها: فاذا وضح النياظر المستنبط ذلك في أصل القصاص تصرف فيه، وعدا، الى حيث يتحقق أصل هذا المدنى؛ وهو الذي يسهل تعليل أصله ويلنحق به تصحيح البيع، فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة طاهرة؛ فستند البيع إذن آيل الى الضرورة الراجعة الى النوع. وهذا ضرب طاهرة والخسة .

• الضرب الشانى: ما يتعلق بالحاجة العامة ، ولا ينتهى الى حد الضرورة . وهذا مثل تصحيح الإجارة ؛ قال : فهذه حاجة ذير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره ، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد ، من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس ، لنال آحاد الجنس ضرر لامحالة يبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد ، وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة الى الجنس ، وهذا يتعلق بأحكام الإيالة .

ثم قال: والضرب الثالث: ما لايتعلق بضرورة خاصة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيمه غرض فى جلب مكرمة ، أو فى ننى نقيض لها ، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث ، وإزالة الحيث .

«والضرب الرابع: مالايستند إلى حاجة وضرورة ، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحا ابتداء ، وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كلى ؛ وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث .

<sup>(</sup>۱) البرهان ص ۲٦٤ (۲) الايالة : السياسة ، يقال : آل الأميرر عينه ، من باب قال ، وإيالا أيضا : أي سامها وأحسن رعايتها ، ا ه مختار

والضرب الخامس من الاصول: ما لا يلوح فيه للستنبط معنى أصلا، ولا مقتض من ضرورة أوحاجة ، أو استحثاث على مكرمة ؛ وهذا يندر تصويره جدا ، فإنه إن امتنع استنباط منى جزئى ، فلا يمتنع تخيله كليا . ومثال هذا القسم : العبادات البدنية المحضة ، فانها لا تتعاق بها أغراض دنيية ولا نفعية ، ولكن لا يبعد أن يتمال : تواصل الوظائف ، يديم مرون العباد ، على حكم الانقياد ، بتجديد العبد ، ولذكرالله تعالى ينهى عن الفحشاء والمذكر , وهذا يقع على الجمله ، . اه المقصود منه .

فانظركيف بدأ هذا التقسيم، وتتبع خطواته، يظهر لك مبلغ التنقيح الذى دخله حتى وصل الينا بصورته التي نراها فى كنتاب الموافقات مثلا، وتعلم أن هذه أمور اجتهادية جاءت وليدة البحث والتنقيب.

#### خلاصة الاقسام وييان مواضع الوفاق والخلاف :

لانزاع بين العلماء فى أن ماثبت اعتبارها بدليل شرعى ، نص أو إجماع ، يعمل بها سواء كانت ضرورية أو حاجية أو تحسينية ، بقيد عـدم تغيرها ؛ فاذا كانت من المصالح التى تتغير فهى من مواضع الخلاف .

وأما ما لم يثبت فيها اعتبار ولامعارضة وهي المسهاة بالمرسلة ، فإن كانت في مرتبة الضرورة فقد قال العلماء فيها: إنه لا ينبغي فيها خلاف ، وبعضهم حكى الاتفاق عليها . قال الغزالي : إذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصد الشارع ، فلا حاجة المخلاف في اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة ؛ وإذا ذكر الخلاف فعند تعارض مصلحتين . ثم صرح بأن المصلحة الحاجية ، لا تعتبر حجة إلا إذا عضدها أصل معين ، أو بلغت الحاجة مبلغ الضرورة . وكذلك ابن الهام ، وصاحب المسلم من الحنفية صرحا بذلك . وأما غير الضرورية منها فقد حكوا فيها خلافا ، وقد تقدم ما فيه . وأما المعارضة لمقتضى دليل شرعى ، ففيها وقع الخلاف في غير العبادات ، والمقدرات وما شابههما ، وسيأتى بيان ذلك . وأما فيهما فلا نزاع في ردها .

فظهر من هذا أن المصلحة تعتبر فى الجملة عند جمهور العلماء، وإن وقع النزاع فى بعض أفرادها، ولذلك احتاج الأمر إلى إثبات حجيتها بالأدلة أولاً، وهو مانعقدله البحث الآتى:



## البحث الثالث في حجيتها

ثار نزاع العلماء قديما على اختلاف مذاهبهم فى حجية المصلحة؛ فمن ذاهب إلى رفضها مطلقاً ، ومن قائل بها ولكن فى دائرة محدودة ، ومن موسع دائرتها حتى عارض بها النصوص فى كثير من الاحكام .

ونحن نذكر أدلة اعتبارها أولاً ، ثم نعرض لتلك المذاهب مناقشة وترجيحا ، فنتمول : دل الكتاب والسنة إجمالا وتفصيلا على أن المصلحة واجب اعتبارها ، وطلب من المكافين تحصيلها ؛ كما انعقد الإجماع الصحيح على ذلك ، والمعقول يؤيد ذلك كله ، لمن ألتى السمع وهو شهيد .

أما المكتاب ففيمه آيات كشيرة بدين فيها المولى سبحانه وتعمالى ما يترتب على المشروعات من مصالح، وعلى المنهيات من مفاسد ، مشيراً بهذا جل عملاه إلى اعتبار الأولى وترك الثانية ، وأن المصالح بجب تحصيلها لأن الأحكام شرعت لذلك ، والمفاسد يجب درؤها لأن الحسدود والعقوبات والزواجر ما شرعت إلا لإخلاء العالم عنها ؛ ومن يقرأ آيات التشريع في كتاب الله يجد من ذلك الشيء الكثير ، وقد قدمنا طرفا منها في مبدأ الرسالة . قد يقال : إن ما بين الله مصلحته نعمل به ونتف عنده ، وهذا ما دل عليه الكتاب ، أما أننا نعتبر مصالح لم يرد نص عليها فلم يدل عليه الكتاب ، أما أننا نعتبر مصالح لم يرد نص عليها فلم يدل عليه الكتاب .

والجواب: أن فىالكتاب آيات دلت على اعتبار المصالح مطلقا، وهو المراد بقولنا: دل عليه الكتاب إجمالا؛ منهذه الآيات قول الله تعالى: « إن الله يأم بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنسكر والبغى، يعظكم لعلكم تذكرون، وهى كما يتمول العزبن عبد (١) السلام: أجمع آية فى القرآن للحث على المصالح كاما، والزجر عن المفاسد بأسرها. ثم بتين ذلك بأن الإلف واللام

<sup>(</sup>١) الفواعد - ٢ - ١٦١

فى العدل والإحسان للعموم والاستغراق ، فلا يبتى من دق الإحسان وجلة شى الا اندرج فى قوله : « إن الله يأمر بالعدل ، و لا يبتى من دق الإحسان وجله شى إلا اندرج فى أمره بالإحسان . والعدل : هو التسوية والإنصاف . والإحسان : إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة . وكذلك الآلف واللام فى الفحشاء والمسكر والبغى ، عامة مستغرقة لانواع الفواحش ولما يذكر من الاقوال والاعمال ؛ وأفرد البغى وهو ظلم الناس بالذكر مع اندراجه فى الفحشاء والمنكر ، للاهتمام به ؛ فان العرب إذا اهتموا أتوا بمسميات العام ، كما أفرد إيتاء ذى القربى مع اندراجه فى العدل والإحسان ، ا ه .

ومن ذلك قوله تعالى مخاطبا رسوله الكريم صلوات الله وسلامه عليه:
وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين، ؛ فهذا إخبار منه جل وعلا بأن إرسال الرسول صلى الله عليه وسلم رحمة للناس، ومن الرحمة الإذن لهم على لسانه صلى الله عليه وسلم فى جلب المصالح، ودفع المفاسد عنهم ؛ ومعلوم أن للناس مصالح تتجدد بتجدد الآيام، فلو وقف الاعتبار على المنصوص فقط لوقع الناس فى الحرج الشديد، وهو مناف للرحمة لانه نقمة، فلا يقال إنه راعى مصالحهم فيما فص عليه؛ وأما غيره فلا إذن فيه لأن الرحمة تتحقق بدونه. فإذا ضممنا هاتين الآيتين وما شابههما (۱) إلى تنبيه الآيات الآخرى الواردة فى مصالح جزئية، أنتج لا محالة إذن الشارع بها واعتباره إياها وإن لم ينص عليها.

#### وأما السنة فدلالتها من وجوه:

الأول: ما فى الأحاديث من بيان مصالح المأمورات و. فاسد المنهيات قولا وعملا؛ وقد تقدم شيء من هذا؛ والسنة علوءة بهذا النوع، يقف على ذلك المنتبع لاحاديث التشريع.

والثانى: تقريره صلى الله عليه وسلم لبعض الصحابة الذين يبينون ما يترتب على فعل ما أمرَ به من ضرر يلحقهم، أو مفسدة تحيط بهم كما فى - ديث الإذخر، وقصة عمر مع أبى بكر حينما أمره الرسول صلى الله عليه وسلم بالنداه: « من شهد

<sup>(</sup>۱) مثـل قوله تعـالى : « وما جعل عليـكم فى الدين من حرج » وقوله : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » •

أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله دخسل الجنة ، وقوله إذاً يشكلوا ، وقصة نحر الإبل فى السفر واعتراض عمر رضى الله عنه وسكوت النبى صلىالله عليه وسلم على هذا .

فإذا كان الصحابة رضى الله عنهم يشرحون لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما يترتب على الأمر من ضرر ، وهو صلى الله عليه وسلم يقبل ويرخص لهم في الترك دفعا للأذى عنهم ، أفلا يكون هذا إذنا عاما بذلك ؟ وإلا ففيم عموم الشريعة ؟ 1 .

والثالث: الأحاديث الدالة على اعتبار المصالح إجمالاً ،كالحديث المروى عن عائشة رضى الله عنها: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما خير بين أمرين الإ اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً »، والحديث الذى أخرجه مالك فى الموطأ مرسلا عن عمر بن يحيى عن أبيه وأخرجه الحاكم فى المستدرك وقال صحيح على شرط مسلم ، والبيهق والدارقطني من حديث أبي سعيد الحدري ، وابن ماجه من حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت ، وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا ضرر (١) ولا ضرار فى الإسلام » . فهذا يقتضى رعاية المصالح إثباتا والمفاسد نفيا ، إذ الضرر هو المفسدة ، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذى هو المسلحة ، لا نهما نقيضان لا واسطة بينهما ، ولان دفع المفسدة نوع من المصلحة ، كا صرح بذلك الغزالي .

ومن ذلك ما رواه أحمد والبخارى فى تاريخه وغيرهما عن على كرم الله وجمه قال: قلت يارسولالله إذا بعثتى فى شىء أكون كالسكة (٢) المحياة، أم الشاهد

<sup>(</sup>۱) رواية الدارقطى هكذا « لاضرر ولا ضرار ، من ضار ضر الله به ، ومن شاق شق الله عليه ، تفسير القرطي ح ٨ ص ٢٥٤ فسر بعض العلماء الضرر بما فيه منفعة لك وعلى جارك منه مضرة ، والفحرار بما ليس لك فيه منفعة وعلى جارك فيه مضرة ، وقيل هما يممنى واحد والمقصود من جمعهما التأكيد .

<sup>(</sup>٢) السكة : حديدة منةوشة يضرب عليها الدراهم والدنانير . والسكة بالفتح هي نفس الدراهم والدنانير المضروبة سمى كل منهما بذلك لآنه طبع بالحديدة التي هي السكة بالكسر . وفي الحديث «نهي عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم » .

يرى مالا يرى الغائب؟ فقال , بل الشاهد يرى مالا يرئ الغائب ، . فهذا الحديث يدل على أن مراعاة المصلحة هو الأصل ، فيمن عهد إليه بشى من أمر الناس ، لا الاخذ بظاهر قول الشارع فى الجزئيّات وإن فرض عدم انطباقه على المصلحة .

والرابع: امتناع الرسول صلى الله عليه وسلم من فعل الشيء لمها. يتر آب على فعله من مفسدة أعظم من مصلحته، فهو بهذا يشرع تشريعا عاما لجلب المصالح ودفع المفاسد، ويضع قاعدة عامة لذلك ليطبقها أولو الآمر من العلماء فيما بعدد ؛ وهي الموازنة بين ما يعقب الآمر من مصلحة ومفسدة، ويعملوا بالراجح منهما؛ وذلك كحديث ، لولا أن قومك حديثو عهد بكفر . . . ، الخ، و ، لولا أن أشق على أمتى ، الحديث ، و ، لولا أن يتتابع فيها السكران والغيران ، الخ، وما شابهها .

وأما الإجماع: فقد أفتى بالمصلحة ـ وإن كانت فى مقابلة بعض النصوص ـ كشير من الصحابة والتابعين وتابعيهم عصرا بعد عصر، ولم ينكر عليهم أحد فى ذلك، وإلا لنقل الينا، ولم ينقل، ومن أنكر ظنا منه أن هذا يخالف شريعة الله رجع عن إنكاره بعد ما بين له ما فى هذه الفتيا من مصلحة راجحة، كما حصل فى مسألة الغنيمة فى عهد عمر رضى الله عنه وغيرها. وقد تقدم مسلكهم فى التعليل، ومنزلة المصلحة عندهم فى التشريع.

وأما المعقول: فأولاً أن مما لا يشك فيه عاقل أن الله سبحانه راعى مصلحة خلقه في مبدئهم ومعاشهم، ومن المحال أن يراعى هذا ثم يهمل مصلحتهم في الاحكام الشرعية، إذ هيأهم، فكانت بالمراعاة أولى، ولانها أيضا من مصلحة معاشهم، لانها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم ولا معاش لهم بدونها، فوجب القول بأنه راعاها لهم؛ وإذا ثبت رعايتها لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه.

وثانيا: من تتبع مقاصد الشرع فى جلب المصالح ودره المفاسد، حصل له من بحموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن المفسدة لا يجوز قربانها وإن لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص؛ فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك. و ممثل ذلك و ولله المثل الاعلى - كمن عاشر إنسانا من الفضلاء الحبكاء العقلاء، وفهم ما يؤثره و يكرهه فى كل ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يحرف قوله فيها، فإنه يَعْسر ف بجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة.

هذه الآدلة مجتمعة تنادى باعتبار المصلحة، منصوصا عليها أو غير منصوص، وليس لنفاة المصالح هنا متمسَّك إلا ما تعلقوا به من عمل الصحابة ودعواهم أنهم تركوا العمل بها، وقد علمت ما فيه. وما قالوه اعتراضا: لو كان الشارع أراد منا تحصيل المصالح ولو لم ينص عليها لما أهدر بعضها بالنهى عن تحصيل أسبابها. وهذا دليل يوقفنا عند المصالح المنصوصة لا نتعداها الى غيرها.

وجواب هذا سهل؛ لأن الشارع لم يترك المصلحة بعنوان أنها مصلحة ، حتى يقال ما قبل؛ بل لمفسدة تساويها أو ترجح عليها . فقد أمر سبحانه بإقامة المصالح المتجانسة ، وأخرج بعضها عن الأمر إما لمشقة ملابستها ، وإما لمفسدة تعارضها ، وزجر عن مفاسد متماثلة وأخرج بعضها عن الرسجر إما لمشقة اجتنابها ، وإما لمصلحة تعارضها . قد يقولون إن كتاب الله أمرنا عند التنازع بالرد الى الله وإلى الرسول ، والرجوع الى المصالح ليس من ذلك . وهذا لا وجه لهم فيه بعد أن بينا أن الكتاب والسنة ناطقان باعتبار المصالح ، فلم تخرج المصالح عن دائرة الشريعة .

بق هذا إشكال القرافي أورده على جميع العلماء الذين اعتبروا المصالح ، قد يظن نفعه للمخالف ؛ حاصله : مامرادكم من المصلحة والمفسدة : أهو مسهاهما المطلق ، أم ما هو أخص من ذلك المطلق ؟ فإن أردتم الآخص فدرجات الخصوص مختلفة متعددة فأين الضابط ؟ فإن قالوا : نريد مطلق المصلحة ولكن بضابط هو ما توعد الله على تركه في جانب المفسدة ، وما توعد على فعله في جانب المفسدة ، وما أهمله تعالى غير داخل في مقصودنا . فهذا لا يصح من المعتزلة ، لانه ينقض أصل مذهبهم من أن التكليف تابع للصلحة المدركة من جهة العقل ؛ فاعتبار ذلك يلزمه الدور . والاشاعرة وإن صع لهم أن يقولوا ذلك في الجواب ، إلا أنه يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفصيل ؛ لان يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفصيل ؛ لان المباحات فيها ذلك ولم تراع ، بل يقولون إن الله ألغى بعضها في المباحات واعتبر بعضها ، فإذا سثلوا عن ضابط المعتبر عا ينبغي أن لا يعتبر ، عسر الجواب ، بل سبيلهم استقراء المواقع فقط . وهذا يكون تسليا منهم بأن كون هذا مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بإيجابه أو تحربه .

وأجاب الشاطبي في موافقاته عن هذا بما حاصله وأننا نختار المصلحة المقيدة لا المطلقة ، ونقول إنها مضبوطة عند الأشاعرة باستقراء موارد الشريعة في كل باب من أبواب الفقه ، فإذا وجدت مصلحة تشبه المنصوص عليها اعتبرت وإلا أهدرت ، وهذا معلوم من تتبع أحوال مسلك الملماء العاملين بها السائرين على الجادة غير المثحرفين ، فإنهم لم يهدموا بما عملوا به من المصلحة قاعدة من قواعد الشريعة ، ولم يمنعوا حقا لصاحبه ؛ كما أن المنحرفين عن الصراط المستقيم هدموا بها القواعد وضيعوا الحقوق ؛ فإذا نظرنا للسلكين حصلت لنا قواعد كلية نزن بها ما يرد علينا من مصلحة ، فإن طأبقها وشابهها عملنا بها وإلا تركناها . والضابط عند المعتزلة العقل ، والشرع كاشف ؛ فالعقل عندهم يوازن بين المصالح والمفاسد و يعتبر راجعها ويترك مرجوحها ، وهذا في الغالب \_ متى كان العقل سلما \_ لا يخرج عن دائرة الشريعة ، فإن الشارع لم يعتبر كل مصلحة وإن كانت مرجوحة ، كما لم يترك كل ما فيه مفسدة وإن كان يصاحبها مصلحة ترجح عليها ،

وبعد ، فالقاتلون بالمصلحة اختلفوا فيما بينهم على مذاهب ، حكى صاحب البرهان منها ثلاثة :

الأول: أن المصلحة المعتبرة هي التي لها أصل معين ، وأما المرسلة وغيرها من المعارضة للدليل فلا يصح التمسك بها ؛ ونسب هذا للقاضي حسين من الشافعية وجماعة من المنكلمين .

والثانى: أن المصلحة يعمل بها ولو لم يكن لهما أصل مدين ، ولكن بشرط مشابهها للمصالح المتفق عليها أو المنصوص عليها ؛ ونسبه لإمامـــه الشافعي وجمهور الحنفية.

والثالث : أن المصلحة يعمدل بها مجردة عرب اشتراط المشابهة ، قربت من موارد النصوص أو بعدت ، بشرط عدم مصادمتها للنص أو الإجماع ؛ ونسبه للإمام مالك رضى الله عنه .

وهناك منذهب رابع خلاصته أن المصالح يعمل بها مطلقاً ، مرسلة أو غير مرسلة ؛ ويعنى بها التي عارضت نصا أو إجماعاً متى كانت راجعة ؛ لكن في صنف من الاحكام , المعاملات وما شابهها ، أما العبادات والمقدرات فلا وزن للمصلحة فيها. وهو رأى نجم الدين الطوفى الحنبلى وجماعة من العلماء لم يصرحوا به قولا ولكن فتواهم تؤيد ذلك عملا .

استدل القاضي و من معه :

أولا: بأن الكتاب والسنة متلقيان بالقبول، والإجماع ملتحق بهما، والقياس المستند الى واحد من هذه له أصل متفق عليه؛ وأما الاستدلال ( يعنى به المصلحة المرسلة ) فقسم لا يشهد له أصل من الاصول الشلائة، وليس يدل لعينه دلالة من عقل، وانتفاء الدليل على العمل به دليل انتفاء العمل به .

وثانيا: بأن المعانى إذا حصرتبا الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة فى ضبط الشارع، وإذا لم يشترط استنادها الى الاصول لم تنضبط واتسع الامر ورجع الشرع الى اتباع وجوه الرأى واقتفاء حكمة الحكاه، وهذا يؤول الى إبطال الشريعة، لان كل واحد يفعل ما يراه، وهو محتلف باختلاف الزمان والمكان.

ويرد على هؤلاه أن الأدلة قامت على اعتبار المصلحة وإن لم تستند الى أصل معين ؛ فدعوى قيام الدليل على انتفاه العمل بها بناء على عدم الدليل الدال على اعتبارها مجرد كلام لا يسنده برهان . وأما مسألة الضبط التى قالوها فاحتياط يسلم لم لو كان له ركن يعتمد عليه ؛ أما وإنه أمر مخترع لم ينقل لنا عن أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلا علينا حرج فى رده ؛ فإن من تتبع أحوال الصحابة الذين هم القدوة فى كل شىء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم ير لواحد منهم فى مجالس الاستشوار تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه ، ولكنهم يخوضون فى وجوه الرأى من غير التفات الى الاصول كانت أو لم تكن .

وأما المذهبان الثانى والثالث: فالآدلة السابقة كافية فى إثباتهما ، وهما يتفقان فى اعتبار المصالح المرسلة ، ولكنهما يفترقان فى اشتراط الشبه بالمصالح المنصوصة أو المتفق عليها وعدمه ، كما صوره إمام الحرمين ، واختار الاشتراط ؛ وعماده فى هذا التقييد أن فتح الباب مطلقا يسير بنا الى الخروج عن دائرة الشريعة واتباع وجوه الرأى وانحلال شرع الله الى آراء مختلفة حسب اختلاف الازمان

والأمكنة . وعبارته ولو صح التمسك بكل رأى من غير قرب ومداناة لكان العاقل ذو الرأى العالم بوجوه الآيالات إذا راجع المفتين في حادثة فأعلموه أنها ليست منصوصة في كتاب ولا سنة ولا أصل لها يضاهيها لساغ والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عنده والآليق بطرق الاستصلاح ؛ وهذا مركب صعب لا يجترى عليه متدين ، ومساقه رد الآمر الى عقول العقلاء وأحكام الحسكاء ، ونحن على قطع نعلم أن الآمر بخلاف ذلك ، اه . ثم تحامل على الإمام مالك رضى الله عنه . وجموع كلامه يصور مدنه الإمام مالك بأنه يعمل بالمصلحة إذا لم يصادمها نص أو إجماع قربت من موارد النصوص أو بعدت .

ولست الآن بصدد القطع بصحة النقــل و وافقته للواقع أو لا ، ولكننى أريد أن أقف على حقيقة الفرق بين المذهبين : ما نسبه لإ امه ، وما نسبه لمــالك رضى الله عنهما .

إنه لم يحدد هذا الشبه ولا ندرى مراده منه؛ أبريد شبها في ذات المصلحة أو في وعها أو في جنسها والاجناس متعددة ؟. فإن أراد المشابهة الذانية على معنى أن المصلحة يكون لها فظير خاص بما نص عليه أو أجمع عليه ، رجمع إلى رأى القاضى ومر. معه ولم يكن بينهما فرق إلا في العبارة فقط ؛ وإن أراد المشابهة النوعية أو الجنسية في نسبه للإمام مالك لا يخرج عن همذا ، لأن المصلحة التي لا يعارضها نص ولا إجماع لا تعدم نوعا أو جنساً قريباً أو بعيداً بما نص أو أجمع عليه منها. ويبتى الفرق الذي لا ينكر من جهة التوسع أو التضييق . فالإمام مالك توسع فيها وغيره لم يفعل ذلك ، فإن ادعى مدع أنه أفتى بمصلحة تهدم أصلا شرعياً أو قاعدة متفقاً عليها فنحن في انتظار ما يبرزه لنا من تلك الفتاوى . فلو فرض وجود مصلحة كذلك فلا نتردد في ردها والحكم على صاحبها بالخطأ ؛ ولم نسمع بأن أحداً من المسلمين ادعى لنفسه العصمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

والخلاصة: أن تفويض القول بالمصالح إلى المجتهدين يوقفنا عند حد الاطمثنان فإن المجتهد بعنوان أنه مجتهد في الشريعة، لا يذهب الى شيء يخالف الشريعة عمداً. وأما قوله لو صح التمسك بكل رأى الخ، فلا يلزم الإمام والكا رضى الله عنه، بل نحن نضم قطعنا إلى قطعه بأن الامر مخلاف ذلك. وهل يقول أحد إن العاقل إذا راجع المفتين في ذلك وأعلموه أنه لا يوجد الحسكم في كتاب ولا سنة الخ أنه يسوغ له العمل برأيه وإن خالف الشريمة ؟

ولعل هذه موجة تعصبية ، أو عاصفة مذهبية من صاحب البرهان ، والكمال لله وحده .

وأما الرأى الرابع ، فلم أر عالما أعلن هذا الرأى في صراحة غير نجم الدين الطوفي الحنبلي المتوفى سنة ٧١٦ هـ وفيه ألف رسالة ، ولسكنه ركب متن الغلو في بعض المواقف حتى ألجأه ذلك إلى الاستدلال أحيانا بما لا يسلم له أو بما لا يفيد فيقول بصدد تقديم المصلحة على الإجماع : إن منكرى الإجماع قالوا برعاية المصالح فهى إذا محل وفاق ، والإجماع محل خلاف ، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من المختلف فيه ؛ وبصدد تقديمها على النصوص : النصوص مختلفة متعارضة ، فهى سبب الختلف في الاحكام المذموم شرعاً ، ورعاية المصلحة أمر متفق في نفسه لا يختلف فيه ، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً ، فكان اتباعه أولى . إلى غير ذلك بما يبعد عن سنن الاستدلال .

ولقد رأينا فى هذا العصر من يرد على الطوفى هذا بكلام من هذا القبيل ، حمله عليه التعصب وما وضعه فى عنقه من أغلال التقليد . وكل مقاله يدور حول طعن بالإلحاد ، ونقل لعبارات الطمن فى الخيكي والدين عن أصحاب التراجم فى صاحب رسالة المصالح ؛ ثم رد إجمالى بدون ذكر للاسباب . وكأنه يريد هدم الشىء من أساسه ، ولسان حاله يقول : إن إلحاده وفر علينا الوقت من ضياعه فى تفنيد رأيه .

وأنت خبير بأن هذا ليس طريقاً صحيحاً لماقشة الآراء والحسكم عليها بالصحة والفساد، ولم يسلكه أحد بمن يعتد برأيهم، ولو كان لسهل علينا رد شبه المخالفين لنا في الدين، بل لساغ لنا أن نصدر الاطفال والدوام للدفاع عن الدين حيث خف الرد وقصر على تلك العبارة وكافر لا يلتفت إلى كلامه، \_ لوكان لما عني

القرآن بكشف شبهات الكفار والمنافةين ، ولما أجهد الرسول صلى ألله عليه وسلم نفسه فى الحجاج والمناظرة معهم .

وإذا أردنا أن نحكم على هذا الرأى حكما صحيحاً بالقبول أو الرفض ، وجب علينا أن نعرض لمسألة أخرى هي كالأساس لما نحن فيه ، وهى : هل نظر الشارع للمعاملات ملاحظ فيه التعبد أو مجرد عن ذلك ؟ وهو موضوع البحث الآتى .

# البحث الرابع

من المعلوم أن العبادات قصد بها الشارع منا أولا وآخرا الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها ؛ فإن وجد شيء من ذلك فالوقوف عنده لازم لا تعدية ولا قياس . دلنا على ذلك الاستقراء أولا ؛ وثانيا أن العبادات حق الشارع خاص به ، ولا يمكر . معرفة حقه كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته ، فيأتى به العبد على ما رسم له . ألا ترى أن الحادم لا يعد مطيعا لمخدومه إلا إذا امتثل ما رسمه له وفعل ما يعلم أنه يرضيه ؟ فكذلك ههنا ؛ ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع ، أسخطوا الله عز وجل ، وصلوا وأضلوا .

وأما المعاملات فنظر الشارع اليها أولا من جهة تحصيل المصالح للأنام وهو الاصل فيها . دل على ذلك أمور :

أولا: الاستقراء؛ فإنا وجدنا أحكامها تحفظ عليهم مصالحهم، وتدور معها حيثها دارت، فنرى الشيء الواحد يحرم في حال ويباح في حال أخرى تبعا لذلك، كالدرهم بالدرهم الى أجل: يمتنع في المبايعة ويجوز في الفرض؛ وبيع الرطب بالنابس: يمتنع حيث يكون مجزد غرر وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة كما في العرايا، توسعة على الخلق، ولرفع الضرر والحرج عن المعرى أحد اذا تردد المعرى داخل بستانه و نخله، فكان منع ذلك مؤديا الى أن لا يعرى أحد أحدا نخله، و ما شابه ذلك.

وثانيا: أن الشارع توسع فى بيان العلل والمصالح فى تشريع هذا النوع، عكس العبادات؛ وهذا تنبيه منه سبحانه الى أننا نسلك هذا الطريق ونسير بمعاملاتنا فى وادى المصالح، ولا نجمد على المنصوص الذى ربما ورد لمصلحة

خاصة وبطائفة خاصة وبأقلم خاص وفى زمن خاص . وحاش لشريعة الخلود أن تلزم الناس بهذا الإصر والاغلال التي صرحت فى غير موضع بأنه رفع عتهم .

وثالث : أن أربأب العقل فى زمن الفترات قد اعتبروا المصالح فى كشير من العادات ، فلما جاءت الشريعة أقدر ت منها الشيء الكثير ، وعد لت ما انتابت عوامل متنازعة من الإصلاح والإفساد ، ولم تبطل إلا ما كان منشؤه هوى النفوس وطغيان الشهوات . وأما عباداتهم فصلت فيها عقولهم ، ولهذا هدمت الشريعة غالبها ، إلا ما نقل لهم من شريعة الخليل عليه السلام .

بعد اتفاق العلماء على همذا القدر ، اختلفت أنظارهم فى أمر وراء همذا ، هو اعتبار التعبد فيها أولا ، . فنهم من يخرج بها عن التعبد و يجعمل الميزان الصحيح هو المصالح فقط ، بيد أنه لا يدعى خروجها عن التشريع ، بل يعترف أنه ما ض فيها ولكن من هذا الطريق حسبا أرشدنا الشارع إجمالا وتفصيلا . ويرى فعريق آخر أن التعبد له نصيب في همذا النوع لا يليق بالمكلف إهداره ، فاذا ظهر التعبد في شيء وجب التسلم به والوقوف مع النصوص .

مثال ذلك: الذبح فى المحل المخصوص فى الحيوان المـأكول، فإن التعبد ظاهر فيه وإن فهمت حكمته إجمالا وهى تطهير اللحم من الجراثيم المرضية، فلا يقال بناء على هذه الحكمة إنه يجوز الذبح فى أى مـوضع آخر يخرج منه الدم متدفقا كما يتدفق من هـذا المحل ما دام المقصود وهو التطهير حاصلا.

مثال آخر · الفروض المتدرة في المواريث ، و عدد الاشهر في العدد الطلاقية والوفوية ؛ هذه الامور قد فهمت الحدكمة فيها إجمالا ، ولكن التفصيل عجزت العقول عن إدراكه ؛ فلا يقال إن المقصود من جعل نصيب الرجل ضعف نصيب الانثى هـو أنه مكلف بالإنفاق على زوجة وأولاد ، وأما هي فلها زوج ينفق عليها ، فإذا كان للرجل مال كشير لا يحتاج معه الى هذا المال والزوجة لها أولاد ولا مال لحم تعكس المسألة فتأخذ ضعف الرجل . كما لا يقال إن المقصود من العدة الوقوف على براءة الرحم ، فلا داعي للافتظار هذا الزمن الطويل إذا تيقنا بالبراءة .

استند هـذا الفريق في مـدعاه . وهو أن المعاملات مـلاحظ فبها التمبد ، الى أمور منها :

أولا: أن معتى التكليف، وهو الاقتضاء أو التخيير، لازم للمكلف من حيث هو مكف، عرف المعنى الذى لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه، بخلاف اعتبار المصالح فانه غير لازم له من هذه الحيثية، لأن عليه الانقياد، ولا يخلص من التكليف إلا بالامتئال؛ بخلاف تحقق المصلحة وتحصيلها فغير لازم، بل نفس معرفة المصلحة في النكليف غير لازمة، فضلا عن قصدها؛ وإذا كان كذلك فالتعبد لازم في كل تعامل شرعى لاخيرة فيه، وهو المطلوب.

وثانيا: أما إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة فى شرع الحكم، فلا يلزم من ذلك أن لايكون ثمّ حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة ورابعة الح . وغايتنا أما فهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم، فاعتبرناها بحكم الإذن الشرعى ؛ أما قصر الحكمة على هذه فلا سبيل اليه . فبق بعد ذلك إمكان حكمة أخرى شرع لها الحكم ، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد ، لآنا لم نقطع بمعقولية المعنى مستقلا .

وثالثا: أنه يصح تعليل امتئال الحسكم بأنه ورد الشرع به ، أمرا أو نهيا ، ، كا يصح بنفس العلة . فاذا سئل الحاكم: لم لاتحكم وأنت غضبان ؟ وأجاب بأنى نهيت عن ذلك ، أو بأن الغضب يشوش عقلى وهو مظنة عدم التثبت في الحكم ، كان مصيبا في الجوابين ، مع أن الأول تعبدى محض ؛ وإذا جاز اجتماعها وعدم تنافيها جاز القصد الى التعبد ، وذلك يدل على أن هناك تعبدا

ورابعا: أن من المصالح ما يمكننا الوقوف عليها بالمسالك المعروفة والنص والإجماع والمناسبة ، الخ ، وهذه التي نعدى بها الحسكم بناء على أنه شرع لاجله ، ومنها ما لا يمكن الوقوف عليه الا بالنص ، ككون الاستغفار سببا للخصب والسعة في قوله تعالى واستغفروا ربكم إنه كان غفاراً ، يرسل السهاء عليكم مدرارا ، ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لهم أنهارا ، ومثل هذا لا يمكننا التعدية بها بل يلزمنا الوقوف عندها ، وليس للتعبد معنى إلا هذا الوقوف من غير زيادة ولا نقصان .

# مناقشة هذا الرأي وأدلته

قبل مناقشة هذه الأدلة يحسن بنا أن نقدم مقدمة يسيرة نبين فيها معنى التعبد فنقول: التعبد له معنمان:

الأول: مالا يعقل معناه على الخصوص وإن فهمت حكمته إجمالا؛ وهذا يمنع التعدية والقياس.

والثانى: أعم من الأول، وهو مايكون لله فيه حق، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب عليه، ويستحق العقاب على تركه. وهذا يستفاد من مجرد ورود الطلب من الشارع أمراكان أو نهيا، وهذا المعنى لاينافى القياس، والتعدية.

ومن هذا يظهر أن التعبد المختلف في وجوده في المعاملات ، هو التعبد بالمعنى النانى لا الأول ، لاتفاق المتخالفين على صحة القياس فيها ؛ فلو حمل عليه لتناقض مذهبهم ؛ وهذا الاختلاف لايظهر أثره إلا في جواز ترك مقتضى النص إذا عارضته المصلحة أو عدم جوازه ؛ فن ادعى وجود التعبد فيها منع الترك عند المعارضة ، ومن ننى ذلك جوز الترك .

إذا تمهد هذا نقول: كلام المستدل صريح فى أن الأصل فى تشريع المعاملات والمقصود منها أولا وبالذات: هو تحصيل مصالح الناس، وأن اعتبارالتعبد فيها جاء من ناحية ورود النص بها . ومقتضى هذا أن تكون الأولى راجحة، والثانية مرجوحة .

وحينئذ نقول له: إذا فرض أن اعتبار التعبيد في نص ما يؤدى الى ضياع المصلحة المقصودة منه كما إذا كان النص واردا لمصلحة خاصة شم تغير الزمن وأصبح هذا الحكم غير محمق لما قصد به، أتعتبر التعبد الذي هو مرجوح فتقف عند النص، أم تعتبر تحصيل المصلحة الذي هو المقصود فتعمل بها؟ فإن اختار الأول ناقض قوله إن الاصل في تشريع المعاملات هو تحصيل المصالح، وكان اعترافا منه بأن الاصل فيها هو التعبيد، وكون المصالح مقصودة فيها لا أثر له، فتتساوى العبادات والمعاملات.

وإن اختار الثانى فقد وافق الفريق الآخر وسلم له أصله الذى أسله وهو ترجيح المصلحة إذا عارضت النص الجزئى ، لآن المخالف لا ينازع فى أن الحم المنصوص عليه واجب العمل به مادام محصلا لمصلحته ، ولا يلجأ الى تغييره بحكم آخر محصل للمصلحة إلا اذا أصبح الحكم الآول غير محصل لها . وليس معنى قوله إن المصلحة ترجح على النص إذا عارضته أنه يعتبر مطلق المصلحة فى مقابلة النص ولو لم يكن اليها حاجة حتى يخرج بتشريع المعاملات الى اتباع الآراه وموافقة الرغبات . على أن محلقوله هذا إنما هو النصوص التى تتغير مصالحها ، وأما النصوص التى لاتنغير مصالحها ، وأما النصوص مثلا ، فلا عبرة بالمصلحة المظنونة فى مقابلتها ، كا سيأتى شرح ذلك فى البحث الآتى . مثلا ، فلا عبرة بالمصلحة المظنونة فى مقابلتها ، كا سيأتى شرح ذلك فى البحث الآتى . وأما المقدرات والآحكام التى ظاهرها التعبد كمسألة الفروض فى المواريث ومقادير الزكاة والـعَدد فى العيدد وموضع الذبح وماشا كل ذلك فبعيد عن محل النزاع أيضا .

إذا وضح ذلك عرفت ما فى الأدلة السابقة من ضعف ظاهر ، وأنها لا تصلح للتمسك بها فى مقام الحجاج .

أما الدليل الرابع، فبعيد عن محل النزاع؛ لأن التعبد فيه يمنع التعدية، ولأن ما مثل به ليس من المعاملات التي الحكام فيها.

وأما الدليل الثالث ، فلأن صحة التعليل بكل من الأمرين لا ينتج ما أراده المستدل من الوقوف عند المنصوص مطلقا ، وإن أصبح غير محصل للمصلحة التي قصدت من تشريعه . كيف وقد اعترف بأن مراعاة المصلحة هو الراجح في تشريعها ؟ وليس معنى التعبد كون الشيء مأمورا به نقط ، وإلا لمكان العمل بالمصلحة تعبديا ؛ لأن القائل بها يقول إن الشارع أمرنا بتحصيلها وأذن لنا في فعل أسبابها ؛ وصاحب الدليل لا يعترف بهذا .

وأما الدليل الثانى ، فلأن احتمال وجود حكمة أخرى غير ما وقف عليها المجتمد لا يمنع من إدارة الحسكم إثبانا ونفيا على ما ظهرت له ، لأنه ماكنف إلا بما أداه إليه اجتماده ، ولم يطلب منه القطع فى الاجتماد بل غلبة الظن كافية ؛ ولو كان مجرد الاحتمال مافعا لما صح لمجتمد أن يعمل باجتماد أصلا ؛ لأن احتمال

خطأ اجتهاده وصواب غيره قائم فى كل وقت ، ولما صح قياس بعلة مستنبطة أصلا ، لاحتمال أن العلة غير ما ظهرت . فإن قيل : إن القياس وجد فيه الإذن ، وجب وأما العمل بالمصلحة إذا خالفت النص فلم يوجد فيها ذلك الإذن ، فوجب الوقوف عند المنصوص مطلقا .

والجواب: أن الإذن موجود فى الثانى مثل الأول بالادلة السابقة. على أن عمل الصحابة بذلك أكبر دليل على وجود الإذن ، وإلا كان طعنا فى هؤلاء الأعلام ، ولا يايق بأحد الإقدام على مثل ذلك .

وأما الدليل الأول، فبعد أن عرفنا أن الشارع أمر بتحصيل المصالح، وأذن في فعل كل مصلحة راجحة، ومنه يكون العبد مكلفا بها، وتكون لازمة لد من حيث هو مكلف، فإذا أتى بها كان ممثلا لأمر الشارع لا فرق فى ذلك بينها و بين غيرها ما نص عليه من المأمورات ـ لايظهر لإيراده وجه. والله أعلم.

وإذا كان موضوع الحلاف الأول هو جواز العمل بالمصلحة في مقابلة النص أو الإجماع أو عدم جوازه ، فلا ندعى للجوز وجود نص خاص صريح من القرآن أو السنة بدل على ذلك ؛ كما لا ندعى وجود نص كذلك بدل على نني اعتبار التعبد في المعاملات الذي هو مبى الحلاف ؛ فمن أراد تأييد رأيه من المتنازعين فعليه بعمل الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم ، أو على الاقل عليه أن يثبت ذلك في عمل الاعمة أصحاب المذاهب المقلّدة.

ولعل الماذم من اعتبار المصلحة في مقابلة النصوص لما لم يجد له مستندا في عمل هؤلاء، لجأ إلى شيء آخر متوهما فيه التأييد لرأيه ، وهو اعتبار الشارع التعبد في المعاملات ؛ ثم أخذ يستدل على هذا الاصل بما سمعت ، فإذا اعترض عليه بفتوى صحابي أو عمل خليفة منهم ، سلك طريق التأويل البعيد المتكلف كي يجد لنفسه مخلصاً من هذا الاعتراض ، حتى إذا ظهر عليه العجز والنصور صار يردد هذه الكابات : رأى صحابي فلا يعمل به في مقابلة النص ، أو لا عبرة بالرأى في مقابلة النصوص ، أو « فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ، . مما شاكل ذلك .

ولكن الواقع الذى لا ينكر أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عملوا بالمصاحة فى أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعى، وإن كانت فى مقابلة النصوص، واشتهر ذلك عنهم فى وقائع كثيرة، وهم فى ذلك لم يكونوا جناة على الشريعة، كيف وهم الذين أقامهم الله حراسا عليها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتبعهم فى ذلك التابعون وتابعوهم، ثم الآثمة من ورائهم؟

أما غيرهما من العبادات والمقدرات فلم يتركوا فيها مقتضى النصوص وإن وجدوا المدى الذى من أجله شرع الحـكم قد تغير . ولا أدل على ذلك بما نبهنا عليه فى تعليلات الصحابة عند قول ابن الخطاب رضى الله عنه عند استلام الركن : وأما والله إنى أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلك وأنا أستلمك ، فاستلمه ، وقوله : « ما لنا وللرمل إنما راءينا به المشركين ، وقد أهلكهم الله ، ثم قال « شى منعه رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نحب أن نتركه ، ثم رمل » .

فإن قيل: إن ما وقع من ذلك لم يصح النص فيه عند الصحابي ولا الإمام، أو صح ولكنه رآه غير حتم، أو كان حتما ولكن المخالفة راجعة الى وصف منفك؛ قلنا: بجرد احتمالات مكنة، وليسكل ما ورد من هذا النوع يمكن غريجه على هذه الوجوه. وتلك الدعوى لا تسلم إلا إذا صحبها استقراء وحصر لذلك، وهو لم يوجد بعد . على أن مؤلاء المانعين قد اعترفوا بالعمل بها إذا كانت ضرورية . فإن أجابوا بأن الترك لم يكن لمجرد المصلحة بل النصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها، وأما غيرها من المصالح الحاجية فلم يقم دليل عليها كذلك ، رددناه بأن الآدلة قلمت على اعتبار المصلحة من غير تفرقة بين ضرورية وحاجية، فقصر الجواز على نوع دون نوع لا دليل عليه ، مع أن المصالح التي عمل الساف بها في مقابلة النصوص لم تبلغ رتبة الضرورة ، وأن العمل بالمصلحة في مقابلة النص ليس تركا للنص بالرأى في الواقع ، وإنما هو ترك النص بالنافس بل بالنصوص الكثيرة ، وقد يكون النص الأول ظنيا كخبر الآحاد فيرجع الى محل الوفاق . وغاية الأمم أن تحديد نفس المصلحة التي يعمل بها في كل موضع ، يحتاج الى ملكة فقهية ناضجة واطلاع والسع على مسالك الشريعة ؛ وليس في مقدور كل من ادعى الفقه الوصول الى ذلك.

فأولى للمخالف أن يسلم أصل العمل بالمصلحة ، ثم بعد ذلك له أن ينازع فى كون مصلحة بخصوصها فى محل محصوص تقوى على المعارضة أولا. وبعبارة أخرى: يسلم أصل الدلالة والاعتبار، وينازع فى التطبيق فى الجزئيات، والامر فى ذلك مفوض لرأى المجتهد

هذا وقد قرر العلماء أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة، واشتهرت هذه القضية بيهم حتىغدت منالمسلمات عندالفقهاء جميعاً . وقد قال السيوطى فى الاشباه والنظائر د الحاجة عامة الوخاصة تنزل منزلة الضرورة ، وغديره اشترط فيها العموم .

الى هنا ظهر ضعف هذه الآدلة ، وتبعه ضعف الرأى الذى أقيمت عليه ، ويتجلى هـذا الضعف واضحا بعد ما نشرح الآثر الناجم عن التمسك به واعتباره فى جميع المعاملات

# أتر مراعاة هذا الأصل في معاملات الناس

من يتنبع عمل الفقهاء المتأخرين على اختلاف مذاهبهم ، يجدهم قد تغالوا في الاقيسة البعيدة حتى منعوا من المعاملات الشيء الكثير ، فحكموا بالتحريم بمجرد الشبه بناء على مراعاتهم هذا الاصل . تعبدوا بالتحريم ، وكان الاولى لهم وللامة التي شرعوا لها أن يذهبوا الى التحليل ، فيدفعوا هن الامة الحرج ، ويفسحوا لها بجال الرقى والتقدم ومسايرة الزمن .

وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم له تصرفات من حيث إمامته الكبرى وخلافته العظمى ، وتصرفات من حيث الفتوى والتبليغ ، فلاى شى حمل هؤلاء جميع أوامره على الفتوى والتبليغ ، ولم يحملوا ما تعلق بالمعاملات منها على الإرشاد والسياسة ، حسبا يقتضيه مقام كل أمر ونهى ، وبحسب مقتضيات الاحوال ، فتكون أحكاما مصلحية سياسية صادرة من حيث ماله من الإمامة والخلافة ، مربوطة بمصالح تنفير بتغيرها ، أو مربوطة بأعراف كذلك ، ولا تكون ضربة لازب لاتنفير واجبة العمل ولو تغيرت الاحوال ، ولو جابت ضررا ودفعت مصلحة . والدن يسر لا تعسير فيه ! .

وقد أوصى رسول الله صلى الله عليه وسملم معاذا وأبا موسى الاشعرى بقوله: « يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا » . وليس سمبيل التحرى فى الدين والورع محصورا فى تضييق الدين، بل سبيل التحرى هو أن يصيب روح انتشريع المبنى على حفظ ناموس الامة وشرفها واغتباطها بشرعها، وكونه موافقا مصلحتها، ولا يسكون حجر عثرة فى سبيل رقيها، ولم يجعل الله شريعة من الشرائع منافية لناموس الاجتماع ولا قيدا ثقيلا فى أرجل من يريد النهوض من الامم، بل جميع الشرائع جاءت محافظة على رقى المحتمع الإنسانى، ولا سيا هذه الشريعة العامة الابدية.

وقد كان العلماء المتقدمون لا يفتون فى منع مسألة حتى ينظروا الى حاجة الناس إليها، فإن راوا مساس الحاجة إليها أو عموم المعاملة بها، رخصوا وأباحوا وما ضيقوا. وفى قواعد الفقة: والمشقة تجلب التيسير، وإذا ضاق الأمر اتسع، ؛ فيا الذى حمل المتأخرين على مخالفة هذه الطريقة، وجمودهم على المقول لهم عن أثمتهم الذى أفتوا به بتأثير مصالح زمنهم ومراعاة لاعرافهم ؟ وما الذى حدا بهم الى هذا الموقف الذى ضيق على الناس!

إن هذا التضييق كان سبباً فى أن المتمسكين بمذاهبهم تقل معاملاتهم ويضيق مالهم، وكل من اتسعت متاجره فإما أن يبحث عن الأقوال الشاذة فيقلدها ولا يعدمها، وإما أن ينبذ التقيد بالأحكام الشرعية فى معاملاته وهى الطامة السكرى، أو يدخل باب الحيل الذى شوه وجه الشريعة وكاد يقضى على البقية الباقية منها، لما رسم لهم هؤلاء الفقهاء طرقه ووسعوا دائرته حتى عم جميع الابواب بعد أن كان يقصد للتخاص من تفنن الناس فى الايمان عند الأثمة رضى الله عنهم. ولو وسعوا على الناس لسكان خبراً من أن يحملوهم على هذا المركب الخشن. ولو وسعوا على الناس لسكان خبراً من أن يحملوهم على هذا المركب الخشن. أن يأخد بالقول الضعيف فى حق نفسه ولا يجوز له الإفتاء به، فصاروا بذلك مضرب الأمثال بين الناس؛ بل توسع بمضهم وجمل يفتى به لنفسه وصديقه. أمن أن يأخد ما حكى أبو الوليد الباجى (۱) عن بعض أهل زمانه نمن نصب نفسه من ذلك ما حكى أبو الوليد الباجى (۱) عن بعض أهل زمانه نمن نصب نفسه المن ذلك ما حكى أبو الوليد الباجى (۱) عن بعض أهل زمانه نمن نصب نفسه أن أفتيه بالرواية التي توافقه ،

<sup>(</sup>١) إعلام الموقعين حـ ٢ ص ٤٤٢

إن هذا التضييق ما جاء إلا من الاقيسة المتكلفة تبعاً لهذا الاصل ، وإلا فالنصوص الشرعية المانعة من أنواع من المعاملات قليلة جداً بالنسبة لما فرعه الفقهاء نبعاً لهذا الاصل . ومن تأمل هذه النصوص على قلتها وجدها جاءت على وفق المصالح وضد المفاسد؛ لان الشريعة هدى ورحمة ، وأبدية وعامة ، ولا يتصور فها أن توصد فى وجه الامة أنواب رقها .

لقد أجمل القرآن أحكام المعاملات، فاكتنى فى قانونها بالنص على إباحة ما يقتضيه تبادل الحاجات ودفع الضرورات، فأحل البيع والإجارة والرهن وغيرها من عقود المعاملات، وأشار إلى الاساس الذى ينبغى أن تبنى عليه تلك المبادلات وهو التراضى « يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم . . . ، الآية . وكذلك أحاديث المعاملات قليلة بالنسبة إلى غيرها . ولاجل هذا قال ابن العربى فى تفسير الآية السابقة مافصه : «المسألة الاولى: هذه الآية من قواعد المعاملات وأساس المعاوضات التى تبنى عليها ، وهى أربعة : هذه الآية ، وقوله تعالى « وأحل الله البيع وحرم الربا ، وأحاديث الغرر ، واعتبار المقاصد فى الشريعة » اه .

ومن تتبع النصوص الواردة في هذا الباب وجدها جاءت على هيئة قواعد عامة ، كوجوب العدل في الأحكام ، والمساواة في الحقوق ، وتحريم البغى والاعتداء ، والغش والخيانة . وحدّت حدوداً لبعض الجرائم ، ووضعت قاعدة الشورى . وبعد هذا كله فوض الشارع الامر في جزئيات الاحمكام إلى أولى الامر من العلماء والحكام يقررون بالمشاورة ما هو الاصلح للامة محسب الزمان واختلاف الاحوال .

والخلاصة : أن مراعاة الفقهاء المتأخرين لهـذا الأصل ترتب عليه الامور الآتية :

أولا : مخالفة مقصود الشارع من شرعية المعاملات .

وثانياً : مخالفة سلف الامة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم فى طريقتهم . وثالثاً : مخالفة أثمتهم الذين نسبوا ما فرعوه إليهم على أنه مـذهب لهم . خالفوهم فى تقليدهم فى كل شىء مسع نهى الائمة عن ذلك، وفى التمسك بمسا فرعه الاثمة وجعله شرعاً دائمًا لسكل الازمان والحالات، مسع جوازكونه لمصلحة خاصة، أو عرف خاص.

ورابعاً : إقفالباب الرقى للأمة الإسلامية بسبب هذا الـقييد والمنع من المعاملات المتجددة التي تلائم الزمن وتطوراته.

وخامساً: التسبب فى نبذكثير من المسلمين لاحكام العاملات فى الشريعة لما وقفت سداً منيعاً لا يتحرك أمامهم، إما بتركها والعمل بما يدوربين النباس من معاملات غير إسلامية، أو بالتحايل على المحافظة على صورة الشريعة وترك المقصود منها، بفتح باب الحيل الواسع الذى كان سبباً فى التخلص من مجل الاحكام عادات ومعاملات.

وسادساً: خلق الطعون على الشريعة من ناحية الفقه والمعاملات التي وجهها أعداء الدين. ومن يطالع كلام المستشرقين فى نقدهم الشريعة يجده محصورا فى هذه الدائرة لا يعدوها إلى غيرها.

وقد ظهر هذا التعمق فى تحريم أشياء بأدنى الشهات، كما روى أن الإمام السنوسى المغربي (١) أفتى بتحريم القهوة معللا ذلك بعلل، منها الإسكار وهو غير موجود، ومنها ضررها بالبدن وضررها لا يصل إلى حمد الحرمة كما هومشاهد، وكونها لم تكن فى الصدر الاول، وهذا لا يوجب تحريماً، وإلا لرددنا على الزمن كل جديد مدعين أنه لم يكن فى عصر السلف

هـذه هي إلآثار السيئة التي لحقت الشريعة من جراء استعمال هـذا الاصل في المعاملات؛ فإذا انضم الى ذلك ضعف أدلته السابتة أنتج أن المعول عليه في معاملاتنا أولاً وآخرا هو مصالح الناس كما فهمه سلف الامة وعملوا به.

وبعد، فن المشاهد المعلوم أن المصالح تتغير بتغير الآزمان، وتتجدد بتجدد الاحوال، فيلزم ذلك لامحالة تبدل الاحكام تبعا لتبدل المصالح الترهرعت لها، وانجر الحديث الى بسط الكلام في هذا الموضوع.

<sup>(</sup>۱) الفكر السام ج ي ص ٣١٢



### البحث الخامس

### فى تبدل الأحكام بتبدل المصالح

هذه القضية مؤيدة بالبراهين الكثيرة ، مؤيدة بالسنة قولا وعملا وتقريرا ، وبالآثار وبالإجماع . وقبل ذكر الادلة نقدم مقدمة مقتبسة من طريقة الشارع في التشريح ، تأخذ منها دليلا عمليا قويا على صحة هذه القضية قل أن يُتَغيَّطُن له ، فأقول :

من الأمور المسلمة عند كل مسلم ثبوت النسخ والتدرج فى التشريع ونزول الاحكام تبعا للحوادث والمناسبات. وكل ذلك يدل دلالة واضحة على تغيرالاحكام تبعا لتغير المصالح.

أما النسخ، فإن الحمكم المنسوخ جاء فى حالة خاصة ولمصلحة خاصة ، فلما تبدلت تبدل الحمكم .

وأما التدرج في التشريع، فقد يكون الحدكم المراد للشارع في وقت منّا شديدا لا يحصل الغرض المقصود منه لمنا يترتب على تشريعه في هددًا الوقت من نفرة الناس من الدخول في الإسلام، قيبدأ ذلك بحركم مخير، فإذا ما لتى منهم قبولا وعلوا به ثم تقدم الزمن وشعر الناس من أنفسهم بالحاجة الى غيره بعد ما ظهرت مفاسد التخير أو عدم تحصيله للمصالح وتهيأت النفوس للحكم الجديد، جاء وحى السهاء بالامر الحتم . حصل ذلك في كثير من الاحكام ، كتحريم الحتر ، وشرعية القتال وغيرهما .

وفى هـذا تقول أم المـؤمنين عائشة رضى الله عنها : . لو نزل أول ما نزل لا تشربوا الحزر، لفالوا لا ندع شربها أبدا ، ولو نزل لا تزنوا أولا لقالوا لا ندع الزنا أبداً . . ولكن الشارع الحكيم أخذ الناس بالرفق والآناة متقلا بهم من حال الحرى كالطبيب المـاهر يأخذ المريض من دواء الى آخر حتى يتم له الشفاء .

وأما عجى الاحكام عند المناسبات وتجدد الحوادث، فيرشدنا الى أن التشريع يسير مع المصالح، وليسكل ما فيه لازما لا يتغير، وإلا لجاء مرة واحدة أحكامه مدونة مختومة بختم الدوام وعدم التغيير. وهذا إرشاد من الشارع الحكيم لولاة الامور الى أن يلاحظوا الاحوال والظروف في أحكامهم وأقضيتهم.

#### الأدلة :

دلت السنة على هذا الأصل إجمالا وتفصيلاً .

أما الإجمال، فيا في حديث على السابق « بل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب » وما شاكل ذلك .

وأما التفصيل، فنى أحاديث كثيرة، منها حديث الأضحية وكنت نهيتكم من. أجل الدافة التى دفت عليكم ، فبين صلى الله عليه وسلم سبب المنع من الادخار ، ولما زال السبب وتغيرت الحالة، أباح لهم الادخار.

وقد كان صلى الله عليه وسلم يترك الأمر الصالح لما يترتب عليه من مفسدة تفوق المصلحة ، كما في حديث ولولا أن قومك حديثو عهد بكفر ، الخ . وحديث ولولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ، . وحديث ولولا أن أشق على أمتى لأخرت العشاء الى ثلث الليل ، وحديث امتناعه من قتل المنافقين وقد بدا منهم ما يوجب قتلهم ، وقوله ، أخاف أن يتحدث الناس بأن محمدا يقتل أصحابه ، وحديث الغيران «كنى بالسيف شاهداً لولا أنى أخاف أن يتتابع فيها السكران والغيران » .

وقد كان يحكم بتحريم الشيء أو تحليله فيبين له الصحابة ما يلحقهم من الضرر فيرجع عما أمرهم به ، أو يستثنى منه قدر الحاجة ، كما في حديث الإذخر ورعى حشيش المدينة ؛ وحديث عمر في مسألة الازواد في السفر . وقد تقدم .

فهذه السنة القولية والعملية والتقريرية تدلنا مجتمعة على أن بعض الاحكام يدور مع المصلحة ويتغير بتغيرها .

وأما الآثار: فهى كثيرة جدا. وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينظرون الى الأمر وما يحيط به من ظروف، وما يحف به من مصالح ومفاسد، ويشرعون له الحم المناسب وإن خالف ما كان فى عهد رسول الله؛ وليس هذا إعراضا منهم عن شريعة الله أو مخالفة لرسول الله؛ بل هو سر التشريع الذى فهموه. ولولا علمهم بجواز مثل هذا لمما أقدموا عليه متشاورين. وبعد المشاورة مجمعين.

وما موقفهم من الطلاق الثلاث والدية واللقطة وتقسيم الغنيمة والزيادة فى حد الخر ومنعهم خروج النساء الى المساجد وتضمين الصناع ـــ بعد أن كانت فى عهد النبوة على غير ذلك ـــ إلا من هذا الوادى .

وقد قال ابن عباس رضى الله عنه فى آية (۱) ، يأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ، الآية : ، إن هذه الآية يعود العمل بها فى آخر الزمان . وهذا إخبار منه بتبدل الحكم بتبدل الزمان وتغير الاحوال .

ولما قدم عمر بن الخطاب رضى الله عنه الشام ووجد معاوية بن أبي سفيان قد اتخذ الحسّجاب وأرخى الحسجاب، واتخذ المراكب النفيسة والثياب الهمائلة العلية، وسلك ما يسلكه الملوك، فسأله عن ذلك فقال: إنا بأرض نحن فيها محتاجون لهذا، فقال له ، لا آمرك ولاأنهاك، قال القرافى (۱) ، ومعناه أنت أعلم بحالك، هل أنت محتاج الى هذا فيكون حسنا، أو غير محتاج فيكون قبيحاً. فدل ذلك من عمر وغيره على أن أحوال الائمة وولاة الامور تختلف باختلاف الاعصار والامصار والظروڤ والأحوال، فلذلك يحتاجون الى تجديد زخارف وسياسات لم تكن والظروڤ والاحوال، فلذلك يحتاجون الى تجديد زخارف وسياسات لم تكن قديما، وريما وجبت في بعض الاحوال، اه.

وروى عبد الرزاق عن (٢) سفيان الثورى عن عبد الله بن دينار قال : سمعت ابن عمر يقول : كنت أبتاع إن رضيت حتى ابتاع عبد الله بن مطيع نجيبة إن رضيا ، فقال : إن الرجل ايرضى ثم يدعى . فكأ نما أيقظنى . فكان يبتاع ويقول : ها إن أخذت . وقد تقدم .

هذا موقف الصحابة . ثم جاء بعدهم التابعون و تابعوهم وسلكوا هذا المسلك، فأفتوا بأشياء لم تكن من قبل كذلك . أفتوا بجواز التسعير مع نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه ، لما وجد المقتضى للتسعير . وقد قال ابن القيم : إن نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عنه لعدم وجود ما يقتضيه ولو كان لفعله . وكذلك ردوا شهادة الوالد لولده والزوج لزوجه والآخ لآخيه مع تجويز من قبلهم قبول الشهادة منهم . وفي هدذا يقول الزهرى رضى الله عنه « لم يكن يتهم سلف الآمة

<sup>(</sup>۱) الفكر المامى = ٤ ص ٢٤١

<sup>(</sup>٢) الفروق ج ٤ ص ٢٠٣

<sup>(</sup>٣) المحلى لابن حزم ج ٨ ص ٣٧٢

الصالح فى شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده ولا الأخ لاخيه ولا الزوج لامرأته، ثم تخل الناس بعد ذلك فظهرت منهم أمور حملت الولاة على اتهامهم فتركت شهادة من يتهم إذا كانت قرابة ، وصار ذلك من الولد والوالد والاخ والزوج والمرأة ، لم يتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان ،

وكذلك لم يقبل بعضهم توبة المحارب مطلقا ، سواء أخذ بعد القدرة أو قبلها ، مع تصريح الآية بالقبول قبل القدرة وقبول الصحابة توبته . وفيها يقول عروة رضى الله عنه ، لو قبل ذلك منهم اجترؤا عليه وكان فسادا كبيرا ، . وقد تقدم في مسلكهم في التعليل .

هدذا مع ما روى عنهم من المقالات العامة فى ذلك. فقد روى ابن سعد (۱) فى ترجمة شريح الفاضى بسند الى أبى البخترى أنه جاء الى شريح فقال : ما الذى أحدثت فى القضاء ؟ فقال ، إن الناسقد أحدثوا فأحدثت ، وروى عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه أنه قال ، وتحدث للناس أقضية بقدرما أحدثوا من الفجور، . قال (۱) القرافى: ولم يرد رضى الله عنه نسخ حكم ، بل المجتهد فيه ينتقل له بالاجتهاد لاختلاف القرافى: و روى عن إياس بن معاوية (۱) أنه قال ، قيسوا القضاء ماصلح الناس فاذا فسدوا فاستحسن الناس ، .

فهذه كاما تفيد صراحة أن الاحكام التابعة للصالح تدورمعها وتتبدل بتبدلها، ولم يوجد إنكار عليهم فى ذلك، فكان إجماعا على هذا الاصل فى عصر الصحابة والتابعين، رضى الله عنهم

فاذا يقول المخالف فى ذلك كله ؟ أيدعى خطأهم فيها فعلوا وقالوا، فيكون قد ارتكب جرما عظيما وطعن فى الشريعة من أساسها، أم يعترف بصحة هذا ويدعى وجود سبب ألجأه الى مخالفتهم، فيكون قد اعترف بما نقول من حيث لا يدرى ؟

<sup>(</sup>۱) الطبقات المكبرى ج ٦ ص ٩١ (۲) الفروق ج ٤ ص ١٧٧ .

 <sup>(</sup>٣) أصول الجصاص ج ٢ فى باب الاستحسان وإياس هذا كان معاصرا للحسن البصرى وتولى
 قضاة البصرة .

فإن تمسك بالنقليد وأنه متابع للأئمة فى إنكاره، جمَّا له من أقوال الآئمة وأفعالهم ما يؤيد ذلك المبدأ.

فهذا أبو حنيفة ومالك رضى الله عنهما، قد أفتيا بجواز دفع الزكاة للهاشمى مع ورود الحديث بالمنع، لما تغيرت الاحوال واختل فظام بيت المال وضاع حق الهاشميين منه . أفتيا بذلك دفعا للضرر عن هذه الطائفة ، وحفظا لها من الفقر .

وقد خالف أبو يوسف و محمد إمامهما في كثير من الاحكام تبعا لتغير الازمنة ، كمخالفتهم في تعديل الشهود ، وتحتق الإكراه من غير السلطان؛ لأن العدالة كانت غالبة في زمن أبي حنيفة رضى الله عنه ، فاكتنى بالمدالة الظاهرة فيما عدا الحدود والقصاص، ولم يرتزكيتهم مستنداً لحديث ، المسلمون عدول بعضم على بعض ، فلما فسد الناس في زمن صاحبيه لم يكتفيا بذلك وشرطا التزكية لثلا تضيع الحقوق . وكذلك في زمنه كانت القوة والغلبة للسلطان فقط دون غيره ، فقال إن الإكراه المغير للا حكام لا يكون إلا منه ؛ وفي زمنهما لما تغيرت فقال إن الإكراه المغير للا حكام لا يكون إلا منه ؛ وفي زمنهما لما تغيرت الاحوال وصار في الناس غير السلطان من له قوة و غلبة من أهل الفساد يتحقق منه الإكراه ، حكما بتحققه من غيره .

وقد قال الإمام مالك رضى الله عنه: « تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور ، قال الزرقاني (١٠): ومراده أن يحدثوا أمورا تتمتضى أصول الشريعة فيها غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الامر.

وقال رضى الله عنه فيمن له (٢) ماء وراء أرض دون أرضه فأراد أن يجرى ماءه في أرض جاره: إنه ليس له ذلك. ولم يأخذ بما روى عن عمر رضى الله عنه في قضية محمد بن مسلمة مع الضحاك. وهذه رواية ابن القاسم عنه.

وروى أشهب عنه المنع أيضا ، لكن لاعلى وجه المخالفة لعمر في أصل الحريم وأنه لا يجوز ، بل أفي بالمنع سـدا لذريعة الفساد وتغيير أحوال الناس. فقد كان

١ -- شرح الموطأ حـ ٢ من ٥

<sup>(</sup>۲) المنتق حـ٦ صـ٤٦

الصلاح فى زمن عمر ظاهرا لا يدعى أحد ملك ما ليس له بمجرد إمرار الماء ؛ فلما تغير الحال فى زمن مالك وكثرت الدعاوى الباطلة ، منع من ذلك . قال أشهب رواية عن إمامه وكان يقال يحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور ، وأخذ بها من يوثق ، فلوكان معتدلا فى زماننا هذا كاعتداله فى زمان عمر ، رأيت أن يقضى له بإجراء ما نه فى أرضك ، لانك تشرب به أولا وآخرا ولا يضرك ؛ ولكن فسد الزمان واستحقوا التهم ، فأخاف أن يطول الزمان وينسى ماكان عليه جرى هذا الماء وقد يدعى جارك عليك به دعوى فى أرضك ، وهذه الرواية اختارها ان كناتة .

وقد قال ابن حزم فى الأحكام (۱): « خالف مالك أبا بكر فى خمس قضايا ، وخالف عمر فى نحو ثلاثين قضية » . خالفهما مع ما رواه أحمد وأبو داود والترمذى وابن ماجه والدارى والحاكم فى المستدرك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « عايكم بسنتى وسنة الخلفا. الراشدين من بعدى » ولعل هنشاً دنه المخالفة مع أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم باتباع سنتهم هو العمل بالمصلحة المتغيرة المشابهة لمسألة إمرار الما.

هذا طرف منها وسيأتى مزيدلذلك فى الكلام على موقف الأثمة من المصلحة ، إن شا. الله .

ومن الغريب أن هؤلاء الفتهاء قد تابعوا أثمتهم فى العمل بهذا المبدأ ـ مبدأ التغير ـ فأفتوا بأحكام تخالف المروى عن أئمتهم ، بل تخالف النصوص أحيانا ، معلماين ذلك بالحاجة واختلاف الزمان وتغير الاحوال .

من هذا تجويز فقهاء الحنفية التسعير عند الحاجة مع ورود النهى ومنع الإمام وصاحبيه منه ؛ وإفتاؤهم بجواز أخذ الآجرة على الإمامة والآذان وتعليم القرآن مع النهى عن كل ذلك . قال النسنى فى المصنى عند الكلام فى الاستشجار لتعليم القرآن ، ولا بُعد أن يختلف الحكم باختلاف الاوقات ، . وروى (١) الزبلعى عن فقها ، بلخ ، الاحكام قد تختلف باختلاف الازمان ، .

<sup>(</sup>۱) ح ۳ ص ۲۷

<sup>(</sup>١) تديين الحقائق - ٥ ص ١٢٥

وفى كتب المتأخرين ترجيح للقول الضعيف في المذهب على ظاهر الرواية مع اعترافهم بضعف دليله تبعا لتغير الزمان ووجدانهم أن الوقوف مع ظاهر الرواية يلحق بالناس الضرر ، كاختيارهم القول بعدم صحة نكاح المرأة إلا بولى في غير الكف. مع أنها رواية ضعيفة ، بناء على فساد الزمان ، وأنه لا يمكن دفع الشيء بعد وقوعه ؛ واختيارهم القول بتحقق الغصب في العقار والضمان إذا كان وقفا أو ليتيم ، صيانة لاموالهما عنالعبث، مع أنظاهر الرواية غيرذلك. وكذلك إفتاؤهم بتضمين الاجير المشترك إذا هلك المتاع بسبب يمكن الاحتراز عنه ، مع أن الدليل يخالف ذلك ، وهذا لتغير الزمان وكثرة الدعاوي الباطلة ، حفظاً لاموال الناس من الضياع ، بل وجدناهم تركوا الإفتاء بملفهم وأفتوا بالمذاهب الأخرى لتغير الزمان، كما أُفتُوا بمَدْهُبُ الشَّافِعِي بالضَّمَانُ في إتلاف منافع الوقف واليِّتيم لفساد الزمان ، مع اعترافهم بتموة وجه مذهبنا . وكذلك أفنوا بمذهب مالك في التفريق بين زوجة المفقود وزوجها بعد أربع سنوات لتغير الزمان ؛ فقد كان الصلاح باديا والمرأة إذا بقيت من غير بعل طول عمرها لاتحوم حولها الشبهات، وتجد من أهل الحنير من ينفق عليها ؛ ولكن فسد الزمان فقل الخير وضعف الإيمان . وكذلك قالوا في عددة الطهر عدهب مالك إنها تنقضي عديها بسنة من تاريخ الطلاق. قال في البزازية : الفتوى في زمانًا على قول مالك ، ووجهه تغير الاحوال والازمان .

والمتأخرون من المــالـكية سلـكوا هذا المسلك، ومثلهم الشافعية والحنابلة. وسيأتى في البحث السابع.

ومع ذلك فإن عملهم بهذا المبدأ قد حصر فى دائرة محدودة ، لأن الأصل الآخر وهو مراعاة التعبد فى المعاملات قد طغى عليه ظنا منهم أن المحافظة على الشريعة لانكون إلا بالوقوف عدالمنصوص المنقول لهم عن مشايخهم السابقين .

وهذا الظن فى غير محله؛ لآنه أنتج عزل الشريعة عن خلق الله ، فأصبح الناس فى واد والشريعة فى واد آخر ، أشبه ما تكون بالآثار القديمة التى يحجها الناس من جميع الجهات للوفوف على صنع الآزمنة السالفة .

فالواجب على فقهاء هذا العصر أن يفتحوا أعينهم لهذا الخطر الذى يتهددنا ، فيعيدوا النظر فى أحكام المعاملات التى استنبطها السابقون تحت تأثير ظروف خاصة ، مقهورين لسلطان التقليد والعصبية المذهبية \_ ولهم العذر فيها فعلوا \_

مم يقدروا لها أحكامها حسبما تقتضى المصلحة ، ولهم فى ذلك سلف صالح : صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم و من بعدهم ، ملاحظين ما أساط بالناس من عرف وعادات ، وما جد عندهم من معاملات ، سائلين أهل الذكر منهم ، فهم أدرى بما يجرى فى أسواقهم وتجاراتهم . فقد كان الآئمة رضى الله عنهم يفعلون ذلك .

فهذا محمد بن الحسن كان يطوف فى الأسواق سائلا منقبا عن أحوال التعامل فيها ؛ كما روى ذلك عن إمامه من قبله . ويقول ابن حبيب من المالكية فى مسألة التسعير (۱) وينبغى للإمام أن يجمع وجوه أهل السوق ويحصر غيرهم استظهارا على صدقهم فيسألهم عن البيع والشراء والاسعار ويسعر بما فيه رضاهم ورضا العامة حتى لايضر بالفريقين ، ثم قال : « وأما إذا سعر عليم بما فيه إجحاف لمم ولا ربح فيه فإنه يؤدى الى فساد الاسعار وإخفاء الاقوات وإتلاف أموال اللس ، اه .

وكثيرا ما أخطأ الفقهاء في حكمهم على أشياء بالتحريم ظنا منهم أن فيها غررا أو جهالة ، أو تؤدى الى النزاع ، وليس فيها شيء من ذلك لتساهل الراس فيها .

إن الناس لا بد فاعلون لما جداً من المعاملات ، شاء الفقهاء أم أبوا ، أحبوا أم كرهوا ؛ وليس في إمكان رجال الدين إدارة الفلك حسب إرادتهم : فأولى بهم أن يبحثوا عن مخارج من الشريعة لحذه الاشياء وفيها متسع لكل حضارة محيحة ومدنيات جديدة ، حتى يرفرف علم الشريعة الحذاق على جميع خلق الله . وهذا خير من أن نعيش في عزلة عن العالم وما فيه ، ومخلق المشاكل في كل يوم، ونستجلب الطعون على شريعتنا في كل حين .

والمسلون فى كل زمن دائما يحبون المذهب الذى يرون فيه أحكاما تحفظ علمهم مصالحهم أكثر من غيره . ولهمذا السبب اختارت الدولة العثمانية مذهب أبي حنيفة مذهبا رسميا لهما ، يحكم به قضاتها ، ويتعبد به سلاطينها ؛ وقد بما اختارته الدولة العباسية ، لتوسعه فى الرأى ومسايرة الزمن ، فى نظرهم .

يقول رفاعة بك رافع الطبطاوي (٢): وإن السبب في تخصيص القضاء بمذهب

<sup>(</sup>١) الباجي - ٥ - ١٩

<sup>(</sup>٢) كتاب مناهج الألباب المصرية صـ ٣٨٦

أبي حنيفة رضى الله عنه بعد أن كان يتعدد بتعدد المذاهب هو وجود فروع كثيرة ثلاثم ولاة الأمور؛ منها عدم اشتراط أمور كثيرة فى المراسيم السلطانية، والفسحة فى اشتراط المعدلة؛ فيجوز تقليد الإمام غير القرشى المناصب والإعمال. وأصله قصة معاوية ؛ فإن الصحابة تقلدوا منه الولابات . واستدل الشافعية بحديث: والاثمة من قريش، قال: فبهذا كان مذهب أبى حنيفة أو فق للملوك وأصلح. ومن الفروع أن من له أرض خراجية عجز عن زراعتها وأداه خراجها فللإمام على مذهب أبى حنيفة أن يؤجرها من غيره ويأخذ من أجرتها الخراج، سواه رضى صاحبها في حنيفة أن يؤجرها من غيره ويأخذ من أجرتها الخراج، سواه رضى صاحبها في خيره و منها أن من عزره ولى الأمر لا ستحقاقه التعزير فيات فى أنساء تعزيره فلا ضمان عند أبى حنيفة على ولى الامر . قال: وهذه المسألة فى أنساء تعزيره فلا ضمان عند أبى حنيفة على ولى الامر . قال: وهذه المسألة موافقة لولاة الامور ولولاها لفسد حالهم . ومنها أن من أحيا أرضا مواتا بإذن ولى الامر ملكها، وإن كان بغير إذنه لم يملكها . ومنها إذا احتاج ولى الامر الى تقوية الجيش له أن يأخمذ من أرباب الاموال ما يكفيه من غير رضاهم على مذهب أبى حنيفة . ثم قال: فغيه ماعدة لولاة الامور على مشروعاتهم ، اه.

وقد قال القرافي (۱) : , والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين ، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين . .

وقال عز الدين بن عبد السلام فى قواعد الاحكام (١٠): , كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل . .

#### هذا التبدل ليس نسخا

زعم بعض الناس ممن خالف هذا الرأى و حاربه \_ وغرضهم التشويش كما هو دأبهم \_ أن فتح هذا الباب و تبدل الاحكام ، يؤدى لا محالة الى تبديل الشريعة وقلب أوضاعها ، فكاتما عن للناس مصلحة تركوا لها نصمًا ؛ وهو رفع للاحكام الشرعية فيكون نسخا بالرأى ، والإجماع منعقد على أنه لا نسخ بعد وفاة رسول الله

<sup>(</sup>١) ألفروق - ١ مه ١٧٧

<sup>171 - 7 - (7)</sup> 

صلى الله عليه وسلم ؛ وقد يصل الأمر الى ترك النصوص كلها ما دامت المصلحة هي صاحبة السلطان.

والجواب: أن هذه الاحكام المتغيرة ليس فيها شيء من النسخ، ولا يمكن لمخلوق مهما كانت منزلته أن يدعى ذلك؛ وإنما جاء التغيير من تغير الاحبوال وتبدل المصالح؛ فالحم المبنى على المصلحة يدور معها، وكل مصلحة مستندة الى أصل، فأصل الحكم موجود، والذي رفع إنما هو تطبيق الحكم السابق لعدم مناسبته. وبناء على هذا يكون للحادثة الواحدة عدة أحكام ثابتة فى الشريعة، والمجتهد ينظر لها فيحكم عليها بما يناسبها، فاذا تغيرت الحالة وتبدلت المصلحة غاير لها الحكم بما يناسبها، وقد يعود الى الحكم الاول الذي تركه بعد حين إذا دعت اليه المصلحة. وليس هذا شأن النسخ؛ فإنه رفشع الشارع الحكم الاول بحيث لا يبقى له وجود أصلا، ولا يجوز للمجتهد أن يرجع اليه بعد ما ثبت عنده نسخه؛ فالتشابه بينهما إنما هو في ترك الحكم الاول الى الناني فقط.

قال الشاطبي في موافقاته (۱) , إن اختلاف الأحكام عند اختلاف العموائد ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب ، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدى لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية ، والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع الى مزيد ، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة الى أصل شرعى يحكم به عليها ، اه .

واختلاف الأعراف يتبع اختلاف الحاجات والمصالح. ولنضر باذلك مثلا: طلاق الثلاث الذي وردت فيه الأحاديث الصحيحة أنه يقع واحدة واستمر العمل على ذلك عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمن أبي بكر وصدرا من خلافة عمر رضى الله عنهما ؛ فلما تغييرت النفوس وتتابع الناس في الطلاق رأى ابن الخطاب بناقب فكره أن يلزمهم به عقوبة وزجرا لهم عن الاسترسال في الطلاق، كما صرح بذلك حديث ابن عباس رضى الله عنهما . فهذه مخالفة لظاهر الحديث للمصلحة ، وقد تحقق المقصود من ذلك التغيير في زمنه ، ثم تتابع الزمن وعاد الناس الى العلاق ولم يعد هذا الزاجر مفيدا ؛ فكيف السبيل إذاً ؟ أنفتي بهذا الى الاسترسال في الطلاق ولم يعد هذا الزاجر مفيدا ؛ فكيف السبيل إذاً ؟ أنفتي بهذا

YAO - Y - (1)

الإيقاع كما فعل عمر رضى الله عنه وإن لم يحقق المقصود مدعين أن هذا شرع دائم لا يتغير، ثم نتمحل لإثبات مدعانا بأن ما كان فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نسخ، وأنهم علموا الناسخ حين أقدموا على تشريع هذا، متعللين بأنه لا يلبق بأصحاب رسول الله أن يخالفوا الحديث لمجرد الرأى ؟ أم فعود الى التشريع الأول ونفتى بالوقوع واحدة كما صرحت الأحاديث، وفضرب صفحا عن دعوى النسخ التى لا يسده الا لمجرد تعصب جماعة من الفقهاء لها، ونترك هذا الزاجر الذى أصبح لا يفيد ما فعل لأجله، ثم نبحث عن زاجر آخر يوقف الناس عن التردى فى هذه المهواة التى هى أبغض الحلال الى الله، ونفوض تحديده وبيان نوعه الى أولى الرأى الناضج من العلماء الذين آتاهم الله حظا وافرا من الفقه والبصر بأحوال الناس وما فيه مصلحتهم ؟ .

مثال آخر: كانت الدية فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على النبيلة لآن التناصركان بها إذ ذاك ، فلما دون عمر الدواوين جعل العاقلة على أهل الديوان لانتقال التناصر من الفبيلة اليهم ؛ فلو وجد تناصر بغير الفبيلة والديوان نقل الحكم اليه . ولا ينكر الفقها هذا ، بلقد اعترف به فقها الحنفية وصرحوا به ؛ قال صاحب الحداية (۱) بعد ذكر ما فعله عمورضى الله عنه ما فصه « ولهذا قالوا : لو كان اليوم قوم تناصرهم بالحرف فعاقلتهم أهل الحرفة ، وإن كان بالحلف فأهله ، ا ه

ظن الفقهاء أن ما روى عن الصحابة من مثل هذه الفتاوى التى جاءت المصلحة والسياسات الجزئية التى ساسوا بها الامة ، شرائع كلية أبدية ، فادعوا النسخ للمتقدم والإحكام للمتأخر وأنه لا يتغيراً صلا . فالطحاوى (٢) من الحنفية يقول فى مسألة الطلاق الثلاث ، فعل عر ووافق الصحابة بدون إنكار، فكان ذلك أكبر الحجة فى نسخ ما تقدم ، لانه لما كان فعلهم جميعا فه لا يجب به الحجة ، كان كذلك إجماعهم على القول إجماعا يجب به الحجة . ولما كان إجماعهم على المقل بريئا من الوهم والزلل كان كذلك إجماعهم كان كذلك إجماعهم على القول إجماعهم على الرأى بريئا من الوهم والزلل . وقد رأينا أشياء قد كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على معانى فجعلها أصحابه رضى الله عنهم من بعده على خلاف تلك المعانى لما رأوا فيه مما قد خنى على من بعده ، فكان ذلك حجة ناسخا على خلاف تلك المعانى لما رأوا فيه مما قد خنى على من بعده ، فكان ذلك حجة ناسخا لما تقدمه . و مثل ذلك بتدوين الدواوين والمنع من بيح أمهات الأولادوقد كن تبعن

<sup>(</sup>١) الهداية بفتح القدير ح ٨ ص ٤٠٣ (٢) شرح معانى الآثار ح ٢ ص ٢٢

قبلذلك؛ والتوقيت فى حدالخر ولم يكن فيه توقيت قبل ذلك؛ فلماكان ما عملوا به من ذلك ووقفنا عليه لا يجوز لنا خلافه الى ما قد روى أنه كان قبله على خلاف ذلك، ا ه

فهذه سلسلة إجماعات متساندة رتبها على بعضها وكلها مسلة إلا دعوى النسخ ، لما تقدم . ولا أدرى ما الذى نسخ : أهو الإجماع ؟ وكيف ينسخ الإجماع مع الإجماع على أنه لا نسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ أم هو دليل الإجماع الذى خنى علينا وظهر لهم ؟ وأين كان هذا الدليل طوال ذلك الزمن ؟ أعلمه البعض وأخفاه ؟ وما أبعده ! أم لم يقفوا عليه إلا ساعة قول عمر ؟ . كل هذه احتمالات مجردة عن البرهان ، بل ينافيها قول عمر رضى الله عنه ، إن الناس تتابعوا فى الطلاق فلو أمضيناه عليهم ، . لو حصل شى عما يقولون لنقل الينا . على أن الإجماع لم يثبت ؛ نقد خالف بعضهم وأفتى بوقوعه واحدة . وكيف يصح مع هذه المخالفة الفول بأنهم علموا الناسخ حينئذ وعملوا به ، ولو صح الناسخ لما خالف أحد ؟ .

وهذا الظن فى غيرمحله ، ولاوجه له ؛ لأن النسخ لايثبت بمجرد الادعاء ، ولو كان لما قام لدليل وجه ، لادعاء المخالف فيه النسخ . وعذر هؤلاء أنهم قملدوا مذهبا معيّنا ثم أخذوا يدافعون عنه ولم يجدوا لهم سبيلا يسلكونه فى مثل هذه الاحكام إلا سبيل النسخ ، وفيه ما سمعت

قال ابن القيم (1) في الطرق الحكمية وإن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الآزمنة ، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للامة الى يوم القيامة ؛ ولكل عذر وأجر ، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر ببين الاجر والاجرين بموهنه السياسة التي ساسوا بها الامة وأضعافها هي من تأويل القرآن والسنة ، ولكن هل هي من الشرائع السكلية التي لا تتغير بتغيير الازمنة ،أم من السياسات الجزئية التابعة للصالح فيقيد بها زمانا ومكانا ؟ ، ا ه .

وفى موضع (٢٠ آخريقول ، والسياسة موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام ، وهو مقــام صنك ومعترك صعب ؛ فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق

 <sup>(</sup>۱) صد ۱۸ . (۲) نفس المرجع صـ ۱۳ وما بعدها .

وجرموا أهمل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد عتاجة الى غيرها . الى أن قال: والذى أوجب لهم ذلك نوع تقصير فى معرفة الشريعة ، وتقصير فى معرفة الواقع وتنزيل أحدهما على الآخر ؛ فلما رأى ولاة الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هـ ولاء من الشريعة ، أحدثوا من أوضاع سياستهم شرا طويلا وفسادا عريضا ، فتفاقم الامر وتعمذر أستدراكه ، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك ؛ وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة ، فسوغت من ذلك ما ينافى حكم الله ورسوله ؛ وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها فى معرفة ما بعث الله به رسوله ، وأنزل به كتبه ، اه المقصود منه .

وأما قولم إنه يؤدى الى إهدار النصوص كلها ، فلا يلزمنا ؛ لاننا لم ندع تغير جميع الاحكام تبعا لتغير المصالح ، بل دعوانا في طائفة خاصة منها ؛ فإن من المصالح مالا يتغير بتغير الايام ، وهو كثير ، كمصلحة تحريم الربا والغرر والزنا والسرة والفتل والظلم والغصب وما شاكل ذلك من المحرمات ، وكحل البيع والإجارة والرهن والنكاح وما شابها من المباحات . وهذه أحكامها لا تتغير حتى يرث الله الارض ومن عليها ؛ ومنها ما يتغير تبعا لنغير مصالحه ، وهو موضع نزاعنا .

ولقد كان عدم الفصل بين النوعين أحيانا سببا من أسباب الخدلاف بين الفقهاء ؛ فقديرى بعضهم حكما لرسول اقه صلى الله عليه وسلم يظنه صدر عنه بحكم الفتوى والتبليغ ، وبعبارة أخرى يقبله على أنه شرع عام أبدى لا يتغير ، بينا يراه الآخر صادرا عنه بحكم إمامته ،أى أنه حكم مصلحى جاء لمصلحة خاصة قد تنغير على مر الأيام .

قال ابن القيم في إغاثة اللهفان و الآحسكام نوعان : نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الآزمنة ولا الآمكنة ولا اجتهاد الآئمة ، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك ؛ فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد مخالف لما وضع عليه . والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا ، كمقادير التعزيرات وصفاتها ، فإن الشارع يتنوع فها بحسب المصلحة ، فشرع التعزيز بالقتل لمدمن الخر في المرة

الرابعة ، وعزم على التعزير بحرق البيوت على المتخلف عن حصور الجماعة لكو ما منعه من تعدى العقوية الى غير من يستحقها من النساء والذربة؛ وعزر بالعقوبات المالية في عدة مواضع . وعد مسائل ثم قال : وكذلك أصحابه تنوعوا في التعزيرات بعده ، فكان عمر رضى الله عنه بحلق الرأس وينني ويضرب ويحرق حوانيت الحارين والقرية التى تباع فيها الحر ، وكر ق قصر سعد بالكوفة لما احتجب فيه عن الرعية . وكان له رضى الله عنه في التعزير اجتهاد وافقه عليه الصحابة بكال نصحه ووفور علمه وحسن اختياره للأمة وحدوث أسباب اقتضت تعزيره لهم بما ير دعهم لم يكن مثلها في زمر ... رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو كانت ولكن زاد الناس وبالغوا فيها . فمن ذلك أنهم لما زادوا في شرب الخر وتنابعوا فيه وكان قليلا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، جعله عمر الخر وتنابعوا فيه . ومن ذلك ضربه النوائح حتى المنابئ ونني فيه . ومن ذلك اتخاذه دارا المسجن ، ومن ذلك ضربه النوائح حتى بدا شعرها . وهدا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس الاحكام الثابتة بدا تعزير بالتعزيرات التابعة للمصالح وجودا وعدمان اه .

## اعتراض على هذا الرأى وجوابه

قالوا: إن هذا الطريق يؤدى الى القول بأن الله لا يعلم مصالح عباده وهم أعلم بها منه سبحانه ، ولذلك وكلما إليهم ، وأباح لهم ترك النصوص من أجلها كما تقولون.

والجواب: أنا نعلم قطعا أن الله سبحانه لا يعسرب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السهاء، ولو شاء لفصل أحكام الحوادث كلها صغيرها وكبيرها ما يتغير منها ومالا يتغير، ولكنه شاء رفع الحسرج عنا ووضع الإصر والأغلال التي كانت عند من سبتمنا. فسكان من أكبر المصالح التي راعاها أن نظم لنا أحكام العبادات، ولم يدع منها شيئا إلا بينه، لعلمه سبحانه أنها لا تتغير ولا تتبدل، والمقصود منها واحد لا يتغير، وهو تعظيمه جل علاه بالخضوع له. وشرع للمعاملات قواعد عامة صالحة للتطبيق على مدى الدهور والأيام، ولم ينص فيها على الجزئيات، إلا ما علم أنه دائم لا تغيره الأيام، ولا يستغنى الناس عن مصلحته مادامت السموات والارض؛ كحل البيع وتحريم الربا. ثم إن هذه القواعد وكلما مادامت السموات والارض؛ كحل البيع وتحريم الربا. ثم إن هذه القواعد وكلما

إلى أصحاب الملكات الفقهية يطبقونها حسبا تقضى به مصالحهم، ولم يجعلها ضربة لازب حتى يقع الناس فى الحـرج بعد أن فماه عنهم « وما جدل عليـكم فى الدين من حرج » « وما أرسلماك إلا رحمة للعالمين » . « وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها » .

وعما ينينى التنبيه عاير فى هذا المقام ، أن هذه الاحكام المتغيرة ، على اختلاف انظار الجهدين و تنوعها بتنوع البيئات والازمان ، لا تخرج عن دائرة الشريعة . كيف وقد رسم الشارع طريقها وأباح لما سلوكها ، ووعد المصيب والمخطىء بعد بذل الجهد بالاجر عليها . فلا يظنن ظان أن ما سلكه بعض العلماء كالقرافي وشيخه عز الدين بن عبد السلام ـ فى تنسيم شخصيات الرسول صلى الله عليه وسلم الى إمام ومبلغ و مفت وقاض ، وإرجاع أحكام المعاملات وما شاكاما من التعزيرات والاحكام الدنيوية الى إمامته ـ يقضى بأن هذه الاحكام خارجة عن حوزة الشريعة ما دامت دائرة مع مصالح الناس الموكولة الى أولى الامرمنهم . بل الحق الصراح الذي لا شبهة فيه أن هذا النوع من الاحكام جزء لا يتجزأ من الشريعة ، وركن عظيم من أركانها . ومن تتبع أبوابها وجد القرآن مصرحا بأصلها كالبيع والإجارة والرهن والقرض والربا ؛ والسنة جاءت متممة لذلك ، فأسلما كالبيع والإجارة والرهن والقرض والربا ؛ والسنة جاءت متممة لذلك ، فأباحت السلم ، وشرعت الهبة ، وحرمت ببع الغرر والمعدوم ، وبيع الحصاة ، فالماحيد والمنابذة الى كانت شائعة فى الجاهلية ، وشرع الخيار وبدين مدته ، والملامسة والمنابذة الى كانت شائعة فى الجاهلية ، وشرع الخيار وبدين مدته ، الى غير ذلك ما هو معلوم .

ثم جاء الصحابة رضى الله عنهم فأكلوا أحكام ما جدّ من الحوادث فى زمنهم . وهكذا سار من بعدهم .

وكون هذه الأحكام أخذ بعضها بالاجتهاد المتغير، لايخرجها عن الشريعة، بل هي أحكام شرعية يصدق عليها أنهها شريعة، استناداً لأدلة جواز الاجتهاد والاستنباط؛ ولأن الشارع الحكيم كلفنها العمل بما يؤدى اليه اجتهادنا ولم يكلفنا سواه.

نتيجة هذا البحث:

علم مما سبق موقف المصلحة من النص، وأنهما إذا تعارضت معه في أبواب

المعاملات والعادات التى تتغير مصالحها ، أخذ بها . وليس هذا إهدارا النص مجرد الرأى ، بل هو عمل بالنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها . وأما إذا كانت المصلحة المستفادة من النص لا تتغير فلا يترك النص أصلا، وإنه لا يتصور تعارض بينهما فضلا عن أن يترك النص بها .

وأما غير المعاملات كالعبادات والمقدرات فلا سبيل الى عمل المصلحة فيها، والاحكام هنا لا تتغير إلا إذا ألجأتنا الضرورة الى شىء أخذ به مقدرا بقدرها، كما دل عليه قوله تعالى « فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ، .

ويستفاد من هذا أنها تخصص النصوص فى النوع الأول، وهو فى الحقيقة جمع بين الدليلين المتعارضين، بحمل هذا على حالة وذاك على حالة أخرى، أو حمل هذا على بعض الأفراد وذاك على البعض الآخر.

ومن أمعن النظر في هذا التعارض وجده صوريا فقط، لأن النص ورد لمصلحة خاصة، قلما انتهت انتهى عمله، أو جاء معللا بعلة خاصة، فلما زالت هذه العلة انتهى العمل به. هكذا فهم الصحابة ومن بعدهم.





# البحث السادس ف تعارض المصلحة مع الإجماع

وفي هذا البحث أسير على حذر، لانتي أشعر بخطورة الموقف، وليست الخطورة من ناحية الكلام على تعارض دليلين والفصل بينهما، بل من ناحية تصوير العلماء لذلك الإجماع بصورة العصمة، حيث ألقوا عليه سياجا منيعا من الإجلال، فوسموا المخالف له بالكفر والفسوق والعصيان، حسب اختلاف درجاته فى القطع والظن كا صوروه. ومن راجع كلامهم فيه كدليل من الادلة، وإثباتهم له، وجد أدلته كلها ظنية لا تفيد قطعا؛ ولهذا اضطر فريق منهم الى إثبات الإجماع بالإجماع، وفيه من الدور مالا يخنى على منصف ترك تعسفاتهم فى محاولة المغايرة بين الإجماعين: الإجماع المستدل عليه، والإجماع الدال. ولما وجد فريق آخر أن هذا الطريق لا يثبت وأنه عدول عن سنن الاستدلال، خطاً المستدل على حجية الإجماع بالإجماع، وقال إنه عدول عن الدليل الصحيح، ثم استدل على حجيته بالتواتر المعنوى شارحا ذلك بأن كل دليل من أدلة الإجماع وإن كان على حجيته بالتواتر المعنوى كالتواتر اللفظى فى إثبات القطع حيث اتفقت على المعنى، والتواتر المعنوى كالتواتر اللفظى فى إثبات القطعية.

ونحن إزاء همذا لا ننكر كون التواتر المعنوى كاللفظى، بل نقبل ذلك متى تحقق. ولسنا من الذين يتمسكون بحرقية النصوص. والذى نريده من هذا القائل أن يثبت لنا التمواتر المعنوى هنا ، ولرب يجد الى ذلك سبيلا حيث النصوص , من الاحاديث ، التى وردت فى الإجماع معدودة، وطرقها محصورة فى دائرة ضيقة لاتحقق تواترا معنويا إذا وزناها بميزان التواتر اللفظى، من حيث اشتراط عدد مخصوص من الرواة على قول ، أو اشتراط رواية عدد يؤمن تواطؤهم على الكذب ، كما هو الرأى المنصور.

وإذا ما أغضينا النظرعن أدلة حجيته ، وسلمنا أنها تفيد الحجية ، فأنواع الإجماع كثيرة ، منه ما هو قطمى ، ومنه ما هو ظنى كما قسموه . ولو سلمنا جدلا أن كله قطمى فتحقق الإجماع شيء ، ونقله الينا بطريق له قيمته شيء آخر ، لابد منهما في التسليم بأن هنا إجماعاً . أما بجرد دعوى الإجماع فلا وزن لها .

وأخيرا نقول: سلمناكل هذا: أنه حجة ، وأنهاقطعية ، وأنه تحقق ، وأنه نقل الينا بطريق صحيح، ولكن نبحث بعد ذلك في الحكم المجمع عليه: أهو من الاحكام الثابتة. التي لا تتغير ، على معني أن مصلحته لا تتغير كالعبادات والمقــدرات المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والحدود الثابتة ، أم أنه من الاحكام المتغيرة ، وقد كان إجماعهم عليه لتحصيل هذه المصلحة الخاصة ، كإجماع الصحابة مثلا على جعل الدية على أهل الديوان لما انتقلت النصرة اليهم ، أو إجماعهم على إيقاع الطلاق. الثلاث زجرا للمتدين في الطلاق؟. فإن كان من النوع الأول فلا نزاع في أنه لاعمل للمصلحة في مقابلته ، وإن كان من الشاني ننظر في الحكم المجمع عليه ، فان. وجدناه لا يزال محصلا للصلحة فها، وإن وجدناه أضى لا يحصلها فالعمل بالمصلحة واجب ما دام هذا الحكم شرع دائرًا مع المصلحة ، ومجرد الاتفاق في عصر على حكم لمصلحة لا يكني في أبديته ، بل لا بد مع هــذا الاتفاق من اتفاق آخر على أنه دائم لا يتغير ؛ ولن يجد المخالف سبيلا الى ذلك ، إلا إذا أثبت أن مصلحة الحكم لا تنغير . وإذا كان الشارع شرع بعض الاحكام دائرًا مع المصلحة فمن خالف ذلك فقد ناقض مقصود الشارع. ولا يعقل أن الامة تجمع على مخالفة قصد الشارع. وأكبر الظن عندى أن الحـكم الذى منشؤه المصلحة المتغيرة لا يتحقق إجماع عليه إلا في بعضالصور النادرة، كما إذا جمع كلَّ المجتهدين بلدُّ واحد مثلاً، فإن الحاجات مختلفة باختلافالناس، متنوعة بتنوع الأقطار، متباينة بتباين الازمان. فلو فرض وجود اتفاق عليه فليس ذلك إلا من طريق الصدفة . ومثل هذا لا يجعله شرعا مستمرًا ما دامت الدنيا باقية ، وإلا فأين اختلاف العادات والأعراف ؟

وإذا رجعنا بالإجماع الى سنده الذى هو الدليل على الحقيقة ، وجدناه لايخرج عن كونه نصا أو قياسا أو مصلحة . فإن كان نصا فقد علمت ما فيه ، وإن كان قياسا والاقيسة مختلفة ، فقياس شبهى ، وآخر طردى ، وثالث مناسب ، وكل هذه

لا تقوى على معارضة المصلحة التى ما شرع الحسكم إلا لتحصيلها. وإنكان مصلحة نقد تغيرت فيجب الانتقال الى ما يحصلها. وكون الاتفاق وقع على الحسكم إلا بما قاله الفقهاء أن الحسكم أصبح قطعيا لا يصح فيه الاجتهاد بعد أن كان ظنيا بجالا لاختلاف الانظار . وهذه كما ترى لا تخرج عن كونها دعوى .

ولقد كثرت دعاوى الإجماع فى عصور التقليد ، ومنها دعوى سدّ باب الاجتهاد والإجماع على ذلك ، تعصبا للمذاهب حين احتدم النزاع بين الفقهاء ، فصار كل فريق ينسج للإجماع خيوطا حسبا يراه مؤيدا لمذهبه ، ويشرط له شروطا توافق مدعاه .

والآن نعـرض لبعض الاحكام التي خالف فيها الائمة ما سماه الناس إجماعا فيها بعد .

فهدا عروة بن الزبير رضى الله عنه يقول فيمن تلصص فى الإسلام وأتى حدودا ثم تاب قبل أن يُسقد ر عليه , إنه لا يقبل منه توبة ويقام عليه الحدود، وإلا كان فسادا كبيرا ، نقله ابن جرير فى تفسيره . وقد تقدم ، مع أن مثل هذا حصل فى زمن عثمان رضى الله عنه ومن بعده فى زمن على رضى الله عنه ، وقبلوها منه على مرأى ومسمع من الصحابة ، ولم ينكر عليهم أحد ، فكان إجماعا منهم على ذلك كا يقول دعاة الإجماع ، وهو الموافق لكتاب الله .

خالف عروة هذا مراعاة للمصلحة التى قالها ، وهى دفع الفساد ؛ فهل يظن بذلك العالم الجليل وهو ربيب بيت النبوة أن يخالف هذا الإجماع للمصلحة ، وهو يعلم أنه لا يجوز ؟ .

وهذا سعيد بن المسيب وجماعة الفقهاء السبعة : يفتون بجواز التسعير محافظة على مصالح الناس وأموالهم مع ورود النهى عنه وترك الصحابة له مجمعين على ذلك الترك ، وليس معهم مستند في هذا إلا العمل بتلك المصلحة . فأين كان الإجماع من هؤلاء ؟ .

وقد أنتى القاسم بن محمد فى السكران يسرق: بأنه إن كان 'يعرَف بالسرقة قبل ذلك، يقطع وإلافلا، كما رواه ابن أبي شيبة عنه، مع أن النصوص مطلقة، والصحابة لم ينقل عنهم تفصيل كهذا، بل أجمعوا على مدلول الآيات والاحاديث، وهو عدم التفرقة بين سارق وسارق ؛ أجمعوا إجماعا عمليا كما يقسولون، فساذا يقول نفاة المصلحة فى هذا الفقيه العظم ؟.

وهذا عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه : يعطى بطريقا ألف دينار يتألفه على الإسلام كما رواه ابن سعد فى طبقاته . وروى من طريق آخر عنه أنه كان يعطى المال الكثير يستألف به على الإسلام . فعل هذا مع علمه بما فعله جده ابن الخطاب رضى الله عنه فى زمن أبى بكر من المنع وعدم إنكار الصحابة عليه ، بل وافقوا فكان إجماعا . فكيف يسوع لابن عبد العزيز أن يخالف الإجماع من غير دليل ؟ .

والزهرى يخبر عن الصحابة ومن بعدهم بأنهم كانوا يقبلون شهادة القريب لقريبه مطلقا من غير شذوذ ؛ فلما تغيرت الاحوال وضعف سلطان الإيمان على النفوس ، وكثرت التهم ، منع من جاء بعدهم من ذلك للصلحة ، وهي حفظ الحقوق من الضياع . فأين الإجماع من هؤلاء ؟ .

وهذا الإمام مالك رضى الله عنه يغتى بجواز إعطاء الزكاة للهاشمى لما تغير بيت المال، محافظة عليه من الصياع، مع ورود الحديث بالمنع، واتفاق الصحابة على ذلك المنع، ولم ينقل عن أحد منهم أنه جوز ذلك. وأبو حنيفة رضى الله عنه أفتى بذلك لهذه العلة. وإن كان المتأخرون من فقهائنا ضعفوا هذه الرواية، ولا أدرى لهم وجها في تضعيفها إلا قولهم ولا عرة بالحاجة في مقابلة النص، وستعرف ما في هذه المقالة، إن شاء الله.

وقد أجاز أبو يوسف رعى حشيش الحسرم للحجيج استنادا الى الحاجمة والمصلحة، مع ورود النهى عن ذلك، ووجود الاتفاق قبله على المنع.

وكذلك تصرف الفقهاء المتأخرون فى بعض الاحكام تبعا للمصلحة ، وإن كانت فى مقابلة الإجماع المدعى . وبعد، فهذه بعض تصرفات سلف الآمة، من إفتائهم بما يحصل مصالح الناس في مقابلة ما سماه الراس إجماعاً ولوكان هذا بمنوعاً لما أقدم هؤلاء على فعل شيء لا يحسوز . ولقد تحرز العلماء قمديما من مخالفة الإجماعات المدعاة محافظة على أعراضهم أن تنتهك بالفيل والقال، وعلى دينهم من الرمى بالكفر والإلحاد؛ كل هذا في زمن كثر فيه الانصار والاعوان، فإذا قيل هنا إجماع وقف الكل صامتا أمام هذا الإجماع حانى الرأس إجلالا وإكباراً، في الوقت الذي لوسئل فيه بعضهم عن حقيقة ذلك الإجماع لم يكن له جواب إلا أن الإجماع انعقد ونقله الشيخ فلان، وكني .

وأنا أضم صوتى الى صوت هؤلا. فى أنه لا يجوز مخالفة الإجماع ، ولكن إذا تحقق الإجماع وثبت منقولا إلينا من طريق صحيح على حـكم لا تتغير مصلحته على مدى الآيام .

وأما مجرد الادعاء فلا أعيره بالا . كيف وقد قال ابن حنبل رضى الله عنه فيما رواه ابنه عبد الله : , ومن ادعى الإجماع فهو كاذب ؛ لعل الناس اختلفوا . هذه دعوى بشر المريسى () والاصم . ولكن يقول : لا فدلم الناس اختلفوا أيه لم يبلغنا ، . وفي رواية المروزى عنه ، كيف يجوز للرجل أن يقول : أجمعوا ؟ إذا سمعتهم يقولون أجمعوا فاتهمهم ، لو قال إنى لم أعلم مخالف كان ، وفي رواية أبى طالب ، هذا كذب ، ماأعلمه بأن الناس مجمعون ، ولكن يقول :ماأعلم فيه اختلافا، فهو أحسن من قوله إجماع الناس ، وفي رواية أبى الحارث عنه « لا يغبغي لاحد أن يدعى الإجماع ، لعل الناس اختلفوا ، . و من قبله أنكر ذلك الشافعي، ولفظه ، مالا يعلم فيه خلاف لا يسمى إجماعا () ، .

وأما تعارض المصلحة مع القياس، فإن كان القياس شبهيا ، قدمت عليه ، لأن ذلك لم يعتبر إلا لكونه يظن فيه تحصيل المصلحة ، فإذا انتفت بأن ترتب على

<sup>(</sup>۱) نسبة إلى مربس قرية بمصر . وقيل هم جنس من السودان . وهو أبو عبد الرحمن بشر المريسى الحنني المتحكلم . توفى سنة ۲۱۹ هـ ببغداد كان مرجئا حكى عنه أقرال شنيمة فى القول بخلق القرآن . وناظر الشافعي وكان يلحن فى النحو كثيرا .

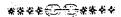
<sup>(</sup>٢) راجع إعلام الموقمين حـ ١ ص ٣٣ . - ٢ ص ٣٣٠ .

العمل به مفسدة أو مصلحة مرجوحة ، تعين العمل بالمصلحة الراجحة ، وإن كان مناسبا فينظر فى مصلحته التى عسل به من أجلها ؛ فإن كانت راجحة وهو لا يزال يحصلها فلا عمل للمصلحة فى مقابلته ؛ وإن كانت مرجوحة أو أصبح لا يحصل مصلحته ، بل يترتب على العمل به مفسدة ، ألغى وعمل بما يجلب المصلحة . و من تأمل مجل الاقيسة التى قالها المتأخرون بناء على أصول أثمتهم ، حرّ موا بها كثيرا من المعاملات بناء على شبه بعيد أو تكلف زائد، وجدها من هذا القبيل ، وهو الذى ننادى بإعادة النظر فها .

وأما تعارض المصلحة مع مصلحة أخرى، وهذا إنما يكون فى المصالح المرسلة، فالمجتهد يوازن بين المصلحتين ثم يعمل بالراجحة ، وعند تساويهما يعمل بأيتهما شاء ؛ وكذلك فى المفاسد إن تعارضت مفسدتان ، يدفع أعظمهما ضررا عند رجحان إحداهما على الآخرى ، أو يدفع واحدة منهما عد التساوى . هذا إذا لم يمكن جلب المصلحتين مما أو دفع المفسدتين ، فإن أمكن ذلك وجب عليه . وإن اجتمع فى أمر مفسدة ومصلحة ، نظر للراجح وفعله ، سواء كان جلب المصلحة أو دفع المفسدة على جلب المصلحة ، هذا إذا لم يمكن الجمع بينهما .

وبما يقع به الترجيح هنا عموم المصلحة ، فتقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، كما يقدم دفع المفسدة العامة على دفع المفسدة الخاصة .

وبما ينبنى التنبيه عليه هما أن المصالح فى هذه الدار ، وكذا المفاسد ، ليست متمحضة ، بل المصلحة . وهذا مشاهد لا يحتاج إلى برهان ؛ قال تعالى ، و نبلوكم بالشر والخير فتنة ، . وحينئذ يكون فهم المصلحة والمفسدة باعتبار ما غلب ، ويصرف النظر عن المغلوب . والله أعلم .





### البحث السابع

#### فى موقف الائمة أصحاب المذاهب المقلدة وأتباعهم إزاء المصلحة ومدى اعتبارهم لها

إن القارى، فى هذه الأصول المدونة ، الباحث عن نصيب المصلحة منها ، يحده قليلا لا يتناسب مع مكانتها فى الشريعة ومنزلتها عند الأئمة أنفسهم ، فلا باب عقد لها ، ولا فصل شيد فيه أركانها كالقياس والإجماع مثلا ، بلكل ما يتمف عليه كلمات مجملة ، وعبارات مبهمة ، ودعاوى كثيرة بأن الآئمة لم يعملوا بها ، وأن الذى أعطاها قسطا غير قليل هو إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضى الله عنه ؛ بيد أن من أتباعه من ينسر هذه النسبة أو يضعفها برغم تواترها واشتهارها على ألسنة العلماء جبلا بعد جيل .

وهذا شي يلفت النظر ويورث العجب؛ كيف ترك الآثمة رضي الله عنهم طريقة الصحابة ومن بعدهم من العمل بالمصلحة طفرة واحدة ؟ وهل ما نسبه علماء الاصول اليهم له حظ من الصحة ، أو هو وليد الزمن وما أحاط به من ظروف كما قلناه من قبل في مسألة المناسب المرسل؟ ولا يكفي الباحث المنصف في حكمه أن يرسلها كلمة بالمنع موافقة لحؤلاء ، أو يخالفهم مستندا إلى بعض عبارات بجملة تفيد أن الأثمة كلهم عملوا بها ، غير أن الذي توسع فيها مالك رضي الله عنه كما نقلناه عن القرافي وابن ذقيق العيد والزركشي وغيرهم .

لذلك رأيت توسيع الدائرة ، بالبحث عنها فى الفقه مرة ، وفى الاصول مرة أخرى . بحثت جاهدا عن ذلك ، وكنت كلما اعترضتنى عقبة ذللتها بتجديد عزيمتى ومضاعفة همتى ، حتى انتهى بى البحث أولا إلى أن أقرب الموضوعات إليها فى فقه هؤلاه وأصولهم ، هو مسائل الاستحسان . فاستأنفت بحثا جديدا فى هذا الاستحسان باعتباره دليلا من الادلة استندت إليه الفروع الكثيرة فى المذاهب المختلفة ، خاصة مذهب الحنفية الذين صوروا الاستحسان بصورة بعيدة عن الواقع فى بعض نواحيها .

### الاستحسان عند الحنفية

القياس والاستحسان كلمتان شغلتا حيزاً كبيرا فى فقه أبى حنيفة وأصحابه، وكثر دورانهما على ألسنتهم حتى تردد صداهما فى الآفاق. وهذه كتبهم مشحونة بتلك العبارات: القياس فى هذه المسألة كذا، والاستحسان كذا، الحميم فى تلك الحادثة كذا ولكنا نستحسن كذا، الاستحسان يقضى بهذا، والفياس عكسه و بالتياس نأخدن.

لم يرد عن أبى حنيفة رضى الله عنه تحديد هذا القياس ولا ضابط ذاك الاستحسان بل عبارات مطلقة جعلها عنوانا على دليل فى نفسه مرة، ومصرحا به فى حلقة الدرس مرة أخرى. فبينا هو يقول فى شأن الرجم: إنا أثبتنا الرجم بالاستحسان ،على خلاف القياس ، إذ يقول فيمن أكل ناسيا ، لولا قول الناس لقلت: يقتضى ، يعنى به الحسديث المروى فى أكل الناسى ، تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك ، وفى رواية عنه (۱) : لولا الرواية لقلت بالقياس .

ويروى محمد بن الحسن فى جامعه الكبير عن إمامه كثيرا من هذا ، منها : لو (٢) شهدوا بالزنا فقضى بجلده فلم يكمل الحد أو كمل شم شهد شاهدان بالإحصان فالقياس أن يرجم ، ويدرأ عنه الرجم وما بتى من الحد فى الاستحسان . وفى بعض النسخ : القياس أن يرجم ولكنا نستحسن فيدرأ عنه حد الرجم وما بتى من الحد؛ لانى أكره أن أرجمه وقد أقمت عليه حدد الضرب فيكون قد أقيم عليه حدان فى زنا واحد فهدذا قبيح لا يستقيم فى الاستحسان . وقال أبو يوسف : يرجم إلا أن يكون قد كمل حد الضرب، فإن كمل درأت عنه الرجم ، وهو قول محمد . .

<sup>(</sup>١) حجة الله البالغة ح ١ ص ١٦١

<sup>(</sup>۲) ص ۱۹۵

كا يحدثنا حديثا عاما يمثل مبلغ نبوغ إمامه فى الاستحسان و تفوقه على التلاميد والأقران ، فيقول : «كان أبو حنيفة يناظر أصحابه فى المقاييس فينتصفون منه ويعارضونه ، حتى إذا قال : استحسن ، لم يلحقه أحد منهم ، لكثرة ما يورد فى الاستحسان من المسائل ، فيذعنون جميعا ويسلمون له ،

سلك تلاميذه من بعده طريقى القياس والاستحسان مع براعة نادرة من غير أن يقولوا فيها قولا بالتحديد ،كما هو معهود عند أهل الاصطلاح فى الازمنة المتأخرة. ومبلغ ما وصلنا عنهم كلمات مطلقة كما عن إمامهم.

فأبو يوسف فى كتاب الخراج (١٠ يقول , و من فجر بامرأة حرة فماتت من ذلك فعليه الدية والحد ، وإن فجر بامرأة ثم تزوجها فعليه الحد ، وكذلك لو فجر يأمة ثم اشتراها حدّ به ، ولو فجر بأمة فقتلها فإنى أستحسن أن ألزمه الدية ولا أحده ؛ وإذا رأى الإمام أو حاكمه رجلا قد سرق أو شرب خمرا أو زنى فلا ينبنى أن يقيم عليه الحد برؤيته لذلك حتى يقوم به عنده بينة . وهذا استحسان لما بلغنا فى ذلك من الآثر ؛ فأما القياس فإنه يمضى ذلك عليه ، ولكن بلغنا نحو من ذلك عن أبي بكر وعمر ، بخلاف حقوق الناس فإنه يلزمه الحسكم بها إذا سمعه يقر بذلك ، .

وفى موضع (۱) آخر يقول دوأما المرتدة إذا ارتدت ولحقت بدار الحرب فأمر الإمام بقسمة تركتها بين ورثتها ولها زوج فلا ميزاث لزوجها، فإنها حين ارتدت فقد حرمت عليه وصار لها غير زوج. ولو كانت هذه المرأة ارتدت وهى مريضة فحاتت من ذلك المرض أو لحقت بالدار على حال المرض فقضى الإمام بموتها، فإنى أستحسن أن أورثها من زوجها فى هذه الحالة، وأفرق بين ردتها فى صحتها وردتها فى مرضها الذى ماتت فيه. وبه كان أبو حنيفة رحمه الله يقول. وليس هو بقياس، القياس أن لاميراث للزوج، كانت الردة فى المرض أو فى الصحة، .

وفي موضع (٢) ثالث يقول وفي المال الذي يوجد مع اللصوص: إنه يحبس

<sup>(</sup>۱) ص ۱۰۸

<sup>(</sup>٢) ص١١١ الحراج.

<sup>· 117 - (</sup>T)

حتى يجى. صاحبه ، فإن أقام البينة أخذه ، وإلا يكن له بينة ، فإن كان رجلا ثقة عدلا أمينا ليس بمتهم على ادعاء ماليس له ، له أن يحلفه على ما ادعى من ذلك ، ثم يدفعه إليه ويضمنه إياه إن جاء مستحق لشى. بما كان دفع إليه . وهذا استحسان ، لانه ربما لا يمكن الرجل البينة على متاع أو مال أنه له وهو فى نفسه ثقة ليس من يدعى ماليس له ، . ونقل عنه غير هذه كثير فى كتاب الأمالى .

وهذا تلبيذه محمد بن الحسن يذكر فى جامعه الصغير القياس والاستحسان فى موضعين، وفى جامعه السكبير فى مواضع كثيرة موضحا مذهب إمامه و تلبيذه الاكبر، ثم يضم رأيه استخسانا أو قياسا إليها أو إلى أحدهما، وأحيانا يخالفها. يقف على ذلك من طالعه. وكذلك فى مبسوطه فى مسائل عدة ؛ منها مانقله ابن الهمام (١) عنه أنه سئل عن الرجل يقرأ آية السجدة فى الصلاة فيركع عنها هل تجزئه ؟ فيقول: أما فى القياس قالركوع فى ذلك والسجدة سواء، لأن كل ذلك صلاة ؛ وأما فى الاستحمان فينبغى له أن يسجد . وبالقياس نأخذ ، .

ونقل عنه أنه عد الاستحسان من جملة الآدلة ، وأن العالم به مع باقى الأدلة يسعه الاجتهاد فى كل شيء من أموره .

روى ابن عبد البر (۲) قال: قال محمد بن الحسن « من كان عالما بالكتاب والسنة ، و بقول أصحاب رسول الله صنى الله عليه وسلم ، و بما استحسن فقهاء المسلمين ، و بسعه أن يجتهد رأيه فيما ابتلى به ، و بمضيه فى صلاته وصيامه و حجه و جميع ما أمر به و نهى عنه ؛ فإذا اجتهد و نظر وقاس على ما أشبه ولم يأل ، وسعه العمل بذلك وإن أخطأ الذى بنبغى أن يقول به ، اه .

نقد الناس أبا حنبفة وأصحابه فى استحسانهم، وتوالت الطعون من كل فريق؛ فالمحدثون وفقهاؤهم من ناحية ، والمتكلمون من ناحية أخرى ، والحكل ما بين قائل : مشرعون بالهوى ، أو تاركون حديث رسول الله بالرأى .

<sup>(</sup>١) فتح القدير ح ١ ص٣٨٧ في باب مجود النلاوة .

<sup>(</sup>٢) جامع بيان العلم وفضله ح ٢ ص ٦٦

فالإمام الشافعي في رسالته يقول و لا يجوز لاحد أن يقول بالاستحمان، ولو جازتعدي القياس وتعطيله الى الاستحمان، جاز لاهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحمان، والاستحمان تلذذ!. وفي كتاب الام وان من قال بالاستحمان فقد قال قولا عظيما ووضع نفسه في رأيه واستحمانه على غير كتاب ولا سنة موضعها في أن يتبع رأيه ،

ونقل عنه الغزالى فى منخوله أنه قال « من استحسن فقد شرع ، واشتهرت هذه المقالة عنه على ألسنة العلماء وفى كتبهم. وإنكار ابن السبكى فى كتابه الأشباه والنظائر وجودها فى كلام الشافعى ، لايردها ، لأن مبلغ علمه أنه لم يقف عليها ، وليس فى هذا حجة على من وجدها أو سمعها . على أن كلمة الام السابقة تفيد معناها ، بل هى أصرح فى إنكار الاستحسان والقول به من تلك العبارة . وهدذا داود الظاهرى يقول فى أصوله على مانقله ابن (۱) السبكى فى ترجمته ، والحكم بالقياس لا يجب ، والقول بالاستحسان لا يجوز ، .

ماذا يفعل أتباع أبى حنيفة إزاء هذه الطعنات؟ أيقفون موقف المستسلم المعترف بأن إمامهم شرع بهواه فيدخلون أنفسهم تحت هذا الحكم الصارم الجائر؟ أم يدافعون عن المدذهب وإمامه ويردون تلك الشبهات؟ نعم وتفوا موقف المدافع، فكشفوا عن هذا الاستحسان، وأنبتوا أنه دليل شرعى، وليس تشريعا بالهوى. ولكن ما نوع هذا الدليل وما منزلته بين الادلة المتفق عليها؟ أهو نص أم إجماع أم قياس؟ أم هو شيء آخر وراء هذه الادلة؟

هذا تتنوع العبارات وتضطرب المقالات وتكثر التعريفات، فمن قائل إنه دليل ينقدح فى نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه ؛ ومن قائل إنه العدول فى مسألة عن مثل ما حكم به فى نظائرها الى خلافه بوجه هو أقوى يتنضى العدول ؛ ومن قائل غير هذين مما يشبهما. ولما كان أمثال هذه التعريفات لا تقنع خصما يقول إن الادلة أربعة فقط والاستحسان خامس خارج عنها لم يقم دليل من الشارع على اعتباره ـ عرق فه الجصاص بتعريف آخير فقال و الاستحسان هو ترك القياس

<sup>(</sup>١) الطبقات الكبرى للشافعية - ٢

الى ما هو أولى منه ، ومو على وجهين : أحدهما : أن يكون فرع يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما ، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر لدلالة توجبه وهذا أغمض أنواعه . وثانيها : هو تخصيص الحكم مع وجود العلة ، وذلك قد يكون بالنص أو الآثر أو الإجماع أو بقياس آخر أو بعمل الناس ، .

و بالرغم من بيانه نوع الدليل المستحسن به وحصره له فى الاربعة ، لم يسلم لهم الخصوم ، فوجهوا نقدهم إلى هذه التعريفات كلها .

أما التعريف الأول، فقد قال الغزالي فيه: إنه هوس، لآن ما لايقدر على التعبير عنه لا يدرى أنه وهم وخيال أو تحقيق، ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصححه الآدلة أو تزيفه، أما الحكم بما لا يدرى ما هو، فن أين يعلم جوازه: أبضرورة العقل، أو بسمع متواتر، أو آحاد؟ ولا وجه لدعوى شيء من ذلك.

وأما الشانى ، فهو وإن بين صورة الاستحسان عند الحنفية من أنه إخراج صورة عن حكم نظائرها الى حكم آخر لمقتض ، إلا أنه لم يبين نوع ذلك المقتضى . على أن فيه شيئاً آخر وهو شموله للعدول عن العام الى الحاص ، وعن المنسوخ الى الناسخ ، وليس هذا عندهم باستحسان . ويلزم على هذا التعريف أنهم يتركون الدليل القوى الى الضعيف حينا يقولون نترك الاستحسان و نأخذ بالقياس ، كا روى عن الإمام وصاحبيه ؛ وفيه من الفساد ما لا يخنى .

وأما الثالث، فهو وإن بين نوع الدليل المستحسن به وأنه غير خارج عن الآدلة المتفق عليها ، إلا أنه يرد عليه أنهم يتركون الدليل القوى بالضعيف حينها يقولون : القياس كذا ، والاستحسان كذا ، وبالقياس نأخذ .

إزاء هذا كله اضطر متأخرو الحنفية الى بيان هذا الاستحسان بيانا شافيا يدفع كل ما قيل ويقنع الخصوم ، فقالوا : إنه يطلق بإطلاقين : الآول : إطلاق خاص ، وهو : قياس خنى فى مقابلة قياس جلى ، وهو المشهور فى الاصول . والآخر إطلاق عام وهو : كل دليل فى مقابلة قياس جلى أعم من أن يكون نصا أو إجماعا أو ضرورة أو قياسا خفيا . وهذا هو المشهور فى الفقه . فالاستحسان عند الفقهاء لا يخرج عن هذه الاربعة . ثم أخذ هؤلاء المناخرون يقسمون كلا من القياس

الحنى ومقابله الجلى باعتبار الصحة والفساد مرة ، وباعتبار القوة والضعف مرة أخرى ، ليدفدوا ماقيل عن إمامهم إنه يترك الدليل القوى ويعمل بالضعيف إذا قال: نترك الاستحسان وناخذ بالقياس . فقسم فحر الإسلام القياس الجلى الى قسمين : ما ضعف أثره ، وما ظهر فساده وخفيت صحته . وقسم الحنى كذلك الى ما قوى أثره وما ظهرت صحته وخفى فساده ؛ قال : فإذا اجتمع أو أنها قدم الاستحسان ، وعند اجتماع ثانيهما يقدم القياس ، لان العبرة بالصحة وقوة الاثر .

وشمس الأثمة السرخسي يقول و والاستحسان في الحقيقةِ قياسان: أحدهما جلى ضعيف الآثر فسمى استحسانا ، أى قياسا مستحسنا . فالترجيح بالآثر لا بالخفاء والظهور . وقد يقوى أثر القياس في بعض الفصول فيؤخذ به ؛ فانقسم القياس الى قسمين ، والاستحسان الى قسمين .

وهذا صدرالاسلام يقول في شأن ترك الاستحسان الى القياس ، إن الاستحسان إذا كان أكثر تأثيراً كان استحسانا تسمية ومعنى ، وإذا كان القياس أكثر تأثيراً كان الاستحسان استحسان استحسان السيحسان استحسان السيحسان السيحسان المنى ، والاستحسان معنى هو القياس ، ا ه.

بهذا أذعن الخصم وسلم حتى قال: الحق أنه لا يوجد استحسان محتلف فيه ما دام محلم المراد منه وأنه لا يخرج عن الآدلة المشهورة ، واشتهر ذلك في كتب متأخرى الشافعية ، وحملوا مقالة الشافعي السابقة على الاستحسان بالهـوى الذي لايستند الى أصل شرعى ، ولم يبق للمخالف بعد هذا التحديد إلا النزاع في التسمية متعللا بأن الصحابة رضوان الله عليهم لم يفعلوا ذلك . وهذا سهل الدفع حيث ورد ما ينبي عن هذه اللفظة في الكتاب والسنة ، فلا معنى للنزاع في الاسم بعد تسليم المعنى .

ثم يجى، بعد هؤلاء صدر الشريعة ويتعقب حصر الأقسام فيا سمعت، فيقول: واعلم أنه لادليل على انحصار القياس والاستحسان فى هذين القسمين، وعلى انحصار التعارض بينهما فى هذين الوجهين، فلهذا أوردت الاقسام الممكنة عقلا، فقلت: وبالتقسيم العقلى ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه، وعند التعارض لا يرجح الاستحسان إلا فى صورة واحدة وهى أن يكون قوى الاثر والقياس ضعيفه، وفى الصور الثلاث القياس راجح؛ والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما، وصحيح

الظاهر فاسد الباطن و بالعكس. فهذه أقسام أربعة لكل من القياس والاستحسان، فيجرى التمارض بينهما على هذا التقسيم على ستة عشر و جها. ثم أخذ يبين الراجح والمرجوح من هذه الصور من غير أن يذكر لنا مثالا واحدا . ولعله فرح بهذه الاحتمالات العقلية التي هي أشبه بمسألة حسابية منها بقاعدة أصولية، مغفلا أنه يتكلم على أصول الفته المأخوذة من الفروع. ويأتى بعده ابن الحمام ويحكى هذا التقسيم في تحريره، ويوضح صور التعارض فيها من غير ذكر ممثل لذلك. ومثله في هذا المولى خسرو في مرآته، وصاحب المسلم وشارحه عن أتى بعدهم . والدكل يحكى غيرنا قد ولا معترض. ويعلم الله أنه ضياع للوقت في غير ما يفيد، وكد للاذهان من غير جدوى، وتعقيد للاصول التي جعلوها طريمًا للاستنباط. ولكنه التقليد والدفاع عن المذهب. ونحن لو جاريناهم وأخذنا هذه الاقسام ووضعناها في كفة ميزان الاقيسة الذي نصبوه لخفت بها، ولما لاقت قبولا، حيث شرطوا الملاءمة والتأثير واعتبار الشارع كما سبق.

وبعد ، فهذه صورة مصغرة لما قاله الاصوليون من الحنفية فى هذا البحث. وإنا واقفون هنا وقفة لندلى بما نراه ـ والله أسأل أن يعصمنى من الزلل، ويهدينى الى صواب القول ونافع الحديث ، فأقول وبالله التوفيق:

إذا كانت هدنده الأصول وضعت لفقه الحنفية مستمدة من فروع المذهب ولم تنقل صراحة عن الإمام وصاحبيه ، فكان لزاما على الباحث أن يرجع بهذه الأصول الى تلك الفروع ويسير بهما فى طريق واحد ، فإن توافقا سلمها ورضى بها حكما عليها ، وإن التوى أحدهما وند عن صاحبه ، وقف عند الفروع وترك هذه الأصول . وهنا يتمول كما قال الحموى (۱) فى شرحه على الاشباه والنظائر « لا عبرة بما فى كتب الفروع » . وهى كلمة وإن قالها فى سبب خاص إلا أننى أعتبر عمومها حيث يسير العموم .

تصفحت مسائل الاستحسان فى فقه الحنفية فى مشهور كتبهم ووضعت منها جملة كبيرة أماى ، وأخـذت أطبق هذه الانواع المذكورة فى أصـولهم على تلك

<sup>(</sup>۱) - ۱ ص ۲٤٥

المسائل ، فوجـدت صعوبة فى التطبيق. ومريد إخضاعهـا لا بد وأن يركب متن التكلف ، ويسير فى طربق التحايل شوطا بعيدا .

والذي ظهر لي بعد طول البحث أنهم تكافوا في موضعين :

الموضع الأول: جعلهم القياس المقابل للاستحسان بأنواعه قياسا أصوليا مع أنه يبدو فى أغلب الصمور بمعنى القاعدة العامة الماخوذة من بحموع الأدلة الواردة فى نوع واحد، أو بمعنى مقتضى الدليل العام.

الموضع الشانى : حصرهم الاستحسان فى هذه الأنواع الاربعة : النص والإجماع والقياس والضرورة ، حتى إن بعضهم أرجع المستحسن بالضرورة الى قياس ختى أو إجماع سنده الضرورة ، مخافة أن يقال إن الضرورة ليست من الأدلة المشهورة المعترف بها ، مع أن أنواعه تربو على الثمانية كما يظهر ذلك من عرض طائفة من المسائل وتقسيمها وبيان ما فها إن شاء الله .

أما النوع الأول: فن المعلوم أن لكل إمام من الأثمة قواعد عامة وكليات اجتهادية أخذها من بجموعات الآدلة: بأن يعمد الى طائفة الآدلة الواردة فى نوع واحد ويجمع بينها باحثا عن ناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها راجحها ومرجوحها، ثم يستخلص من ذلك قاعدة عامة يطبقها على الجزئيات الكثيرة ما وعام وما مم يقع يفرضه ويعطيه حكمه؛ فإن لم يجد دليلا يعارضهذه القاعدة طرد عمومها ولم يستثن من أفرادها شيئا، وإن جاءه ما يعارضها فى بعض جزئياتها نظر فى هذا الدليل، فإن أالهاه صحيح السند والدلالة عمل به فى محله، واستثنى ذلك الفرد من تلك القاعدة، فيكون لهذا الفرد حكان متعارضان : حكم باعتبار دخوله تحت المفهوم الدكلي الذي ورد فيه دليل عام أو جملة أدلة، وحكم مخالف لهذا أثبته له الدليل الحاص؛ هذا الحكم الآخير يسميه بعض الآئمة حكما مستحسنا على خلاف القياس، وهذا العمل استحسانا بدليل كذا، نص أو أثر أوغيرهما. وبعضهم القياس، وهذا الاسم بل يطلق عليه أنه مستثنى من الحكم العام. وإن وجد ذلك الدليل صعيفا لا يقوى على معارضة الاصل العام رده وسماه شاذا. وقد يجد المجتهد بعد تكوين القاعدة أو تأصيل الاصل العام أن تطبيقها على فرد من أفرادها

يلحيقُ بالناس الحرج أو يُفَوتُ عليهم المصلحة، فيستثنى ذلك الفرد ويثبت له حكماً يدفع ذلك الخرج أو يحصل تلك المصلحة، ثم يسمى هذا العمل استحسانا، والحسكم الآخير عنده مستحسن بضرورة أو حاجة أو غيرهما ـ

ولوكان الآثمة كلهم دو نوا أصولهم ورسموا لنا كيفية استنباطهم، لوجدنا ذلك واضحا جليـا على قمة هذه الاصــول وتلك الفواعد.

واليك ماقاله الإمام الشافعي رضي الله عنه في رسالته (١) عند الكلام على الخبر الذي يقاس عليه والذي لا يقاس عليه :

 وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدية في الحر المسلم يقتــــل خطأ مائة من الإبل، وقضى بها على العاقلة، وكان العمد يخالف الخطأ في القود والمأثم، ويوافقه في أنه قد تكون فيه دية ، فلما كان قضاء رسول الله في كل امرىء فمها لزمه إنما هو في ماله دون مال غيره إلا في الحريقتل خطأ ، قضينا على العاقلة في الحريقتل خطأ ما قضي به رسول الله ، وجعلنا الحريقتل عمدا إذا كانت فيه دية في مال الجاني ، كما كان كل ما جني في ماله غـير الخطأ ، ولم نـَقــُس ما لزمه من غرم بغير جراح خطأ ، على ما لزمه بقتل الخطأ . فإن قال قائل : وما الذي يَعْرَمُ الرجل من جنايته وما لزمه غير الخطأ ؟ قلت قال الله . وآتوا النساء صدقاتهن نحلة ، وقال . وأقيموا الصلة وآنوا الزكاة ، د فإن أحصرتم فـــا استيسر من الهــدى . . ثم ساق الآيات الى أوجبت تحــور الرقية على المظاهر وجزاء قتل الصيد وكفارة الآيمان . ثم قال : وقضى رسول الله أن على أهل الاموال حفظها بالنهار ، وما أفسدت المواشي بالليل فهو ضامن على أهلها . ثم قال : فدل الكتاب والسنة وما لم يختلف المسلمون فيه أن هذا كله في مال الرجل محق، وجب عليه لله أو أوجبه الله عليه للآدميين بوجوه لزمته، وأنه لايكلف أحد غرمه عنه ، ولا يجوز أن يجني رجل ويغرم غير الجاني إلا في الموضع ألذى سنه رسول الله فيه خاصاً من قتل الخطأ وجنايته على الآدميين خطأً . ثم قال: والقياس فيما جني على بهيمة أو متاع أو غيره ـ على ما وصفت ـ أن ذلك في ماله ، لأن الآكثر المعروف أن ما جي في ماله فلا يقاس على الاقل ويترك

<sup>(</sup>۱) صه ورما بعدما

الآكثر المعقول ويخص الرجل الحركة أشكل الحرخطاً فتعقله العاقلة وماكان من جناية خطأ على نفس و بُجرُح خبرا أو قياسا ، ا ه.

فهذا صريح فيما قلناه . جمع رضى الله عنه النصوص الموجبة للغرامات كابما وأخذ منها حكما عاما جعله أصلا يطبق على ما لم ينص عليه ، وهو ، أن ما جناه الإنسان أو النزمه لا يتحمله عنه غيره ، إلا فى الموضع المستثبى بالنص ، وهو القتل الخطأ ، فإن الدية فيه على العاقلة .

وقال ابن تيمية فى فتاويه (۱) د منع الشافعى بيع الغرر كغيره ، وأدخل فيه أنواعا لم يدخلها غيره ، من الحب والتمسر فى قشره الذى ليس بصوان (۱۲) كالبا قلاء والجوز واللوز فى قشره الاخضر والحب فى سنيله ، كل ذلك فى الجديد . وروى عنه أنه ذكر له أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع أصول الحب حتى يشتد ؛ فدل على جواز بيعه إذا اشتد وإن كان فى سنبله ، فقال: إن صح هذا أخرجته من العام ، أو كلاما قريبا من هذا ، ا ه .

وما روى عن أبى حنيفة رضى الله عنه من الفروع يدلنا على أنه قـ قعد القواعد وأصل الاصول بما فهمه من كتاب الله وما وصله من حديث رسول صلى الله عليه وسلم ، ثم حكم هذه القواعد بعد ذلك فى أمرين: أخبار الآحاد أولاً ، وتفريع الفروع وفرض المسائل ثانيا . فتراه إذا روى له حديث عرضه على هذه الاصول ، فإن وافقها قبله وعمل به ، وإن خالفها رده وسماه شاذاً ، إلا إذا تعددت طرقه ورواه الجهور ـ كما بقول أبو يوسف عليك بالحديث بما رواه العامة ـ فإنه حينئذ يقبله ويعمل به ، ويستنى حكم ما يدل عليه من العموم ، ويسميه استحسانا .

يقول ابن عبد البر فى الانتقاء: وإن كشيرا من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبى حنيفة لرده كشيرا من أخبار الآحاد العدول ، لانه كان يذهب فى ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عنده من الاحاديث ومعانى القرآن ، فما شذ هن ذلك رده وسماه شاذًا ، ا ه .

<sup>(</sup>۱) ح ۲ ص ۲۷۸

<sup>(</sup>٢) صوان الثيء : وعاؤه الذي يحفظ فيه

وأبو زيد الدبوسى (۱) يقول: « إن خبر الواحد متى ورد مخالفا لنفس الآصول لم يقبله أصحابنا، ومتثل له بحديثين: الآول « من مس ذكره فليتوضأ ، فإنه ورد مخالفا للاصول لآنه ليس فى الاصول انتقاض الطهارة بمس بعض أعضائه؛ والثانى حديث المصراة لآنه ورد مخالفا لنفس الاصول إذ ليس فى الاصول عقد ينفسخ فيأخذ أحد المتعاقدين رأس المال وأضعافه ، وهذا يؤدى إلى ذلك ، لانه إذا اشترى شاة بنصف صاع من تمر فوجدها مصراة ، فلوردها مع صاع وقيمة الصاع أضعاف قيمة الشاة وهو رأس ماله وليس له نظير فى الشرع ، . هذا وإن تغالى فى ذلك التصوير كما تمكلف فى دفع ما ورد عليهم من قبولهم بعض أخبار الآحاد الآخرى كحديث الوضوء بنبيذ التمر وغيره: بأن مثل هذا لم يخالف الاصول بل خالف قياس الاصول .

وليت شعرى ما الفرق بين الموضعين، حتى يجعل الأول مخالفا لنفس الاصول والقواعد، ويجعل الثاني مخالفا لقياس الاصول ؟ ١.

اللهم إنه عمل غمير مستقيم حمله عليه التعصب لمذهب إمامه وتقليده فى كل ما نقل عنه ، ومحاولته إظهار إمامه بمظهر المعصموم الذى لا يخطى فى كثير ولا قليل . وماذا عليه لو قال إن هذه الاحاديث جاءت مخالفة للقواعد العامة ولكن الصنف الاول لم يصح عند الإمام صحة الصنف الثانى فقبل هذا ورد" ذاك .

ولولا نبوت ذلك عن أبي حنيفة رضى الله عنه لما ساغ للكرخى أن يتكلم بهذه العبارات (۱) و الآصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح ، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق ، . والاصل أن كل خبر يجى و بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض بمثله ثم صار الى دليل آخر ، أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح ، أو يحمل على التوفيق ، .

وهل يسوغ لمسلم أن يتكلم بهذه الكلمات، مع أنها تبدو نابية عن حدود الشريعة لولا ماعرفه عن إمامه من أنه استقرأ موارد الشريعة وأدلتها حسب جهده فعرف ناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وبجملها ومفسرها ومحكمها

<sup>(</sup>١) تأسيس النظر من ٧٧ .

<sup>(</sup>٢) وسالنه فى الأصول التى عليها مدار فروع الحنفية مع تأسيس النظر صـ ٨٥ ـ

ومؤولها ، ثم أصل أصولا عامة فإذا ورجد بعد ذلك ما يخالف قول الإمام حمل على محمل من هذه المحامل !.

بهذه الأصول استطاع أبر حنيفة الإمام أن يخضع مدنيات العراق المعقدة لشريعة الله. وبهذه القواعد تمكن الإمام الأعظم من أن يفرض المسائل ويقدر وقوع الحوادث ويفتى فيا وقع ومالم يتمع استعدادا للبلاء ، كما قال لقتادة (۱): « إنا نستعد للبلاء قبل نزوله فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه والخروج عنه ، وبهذه الطريقة قوى على مسايرة البيئة التي عاش فيا وإفتاء السائلين فيا فرضوه وقدّرُ وه من فروض تخطت حدود الإمكان الى ساحة الاستحالة وعدم التصور . وهذا مثال واحد من تلك الاسئلة يصور لك مبلغ ما وصلوا إليه من الفروض :

روى الخطيب (٢) البغدادى: أن رجلا سأل أبا حنيفة: متى يحرم الطعام على الصائم ؟ قال له: إذا طلع الفجر. فقال له السائل: فإن طلع نصف الليل؟ فقال له أبو حنيفة: قم يا أعرج. كما روى مثل هذه الحادثة مع تلميذه أبى يوسف (٢) « قال أبو يوسف لرجل فى مجلسه كان يطيل الصمت: ألا تتكلم ؟ فقال بلى ، متى يفطر الصائم ؟ قال: إدا غابت الشمس ، قال: فإن لم تغب الى نصف الليمل ؟ فضحك أبو يوسف ، وقال له: أصبت فى صمتك وأخطأت أنا فى استدعاء فطقك! ، .

وهؤلاء الأئمة رضى الله عنهم فى تقعيدهم القواعد العامة واستثنائهم مواضع الحاجة ، لم يكونوا مبتدعين فى ذلك ، بل هى طريقة الشارع الحكيم فى تشريع الأحكام . يقول العز بن عبد السلام فى قاعدة المستثنيات (1) من القواعد الشرعية ما نصه « اعلم أن الله شرع لعباده السعى فى تحصيل مصالح عاجلة و آجلة تجمع كل قاعدة منها علة و واحدة ، ثم استثنى منها ما فى ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربو على تلك المصالح . وكذلك شرع لهم السعى فى دره مفاسد الدارين أو فى أحدهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها مافى اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربو على تلك المفاسد ، وكل ذلك رحمة بعباده ، ونظر لهم ورفق بهم . ويعبر عن ذلك تربو على تالك المفاسد ، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس ؛ وذلك جار فى العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات ، اه

<sup>(</sup>١) تاريخ بغداد حـ ١٢ صـ ٣٤٨ . (٢) نفس الجزء صـ ٢٥٣ . (٢) حـ ١٤ صـ ٢٤٨ .

 <sup>(</sup>٤) قواءد الأحكام ح ٢ ص ١٣٨ .

ومن يستقرى. الشريعة يجـد من ذلك الشيء الكشير؛ فالقرآن حرم الميتة في جميع الاحوالله واستثنى منها حالة الاضطرار لما يلزم من طرد الحمكم العام فيها من الحرج العظم المؤدى الى هلاك بعض النفوس ؛ وأمر بإقامة الصلاة في غير آية ، وأرسل لهم جبريل ليعلمهم كيفيتها فأمهم يومين كاملين ؛ ثمم أمرهم بالمحافظة على هذه الصلاة . حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ، ، وبعد ذلك رخص لهم في قصرهاكية وكيَّفية في صلاة السفر والخوف، وأباح الجمع في بعض الأوقات ، كل ذلك رفعا للحرج والمشقة التي تلحقهم إن هم كلفوا بالإتمام ، كما هو مقتضى الدليل العام . والرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع المعدوم ، وكما كان طرد هـذا العموم يلحق ببعض الناس العنت ويضيع عليهم الرفق ، رخص في السلم وهو فرد منه . ونهى عن مبادلة الممال المتحد النوع إلا متساويا يدا ببد، ورخص في القرض وهو نوع من ربا النسيئة دفعا لحاجة الناس وتوسعة عليهم ، حتى إنه صلى الله عليه وسلم اقترض وزاد عند الرد ، وأخير أن هذا من مكارم الآخلاق . وكذلك رخص في العرايا وهو نوع من ربا الفضل لمــا وجد طرد العموم يؤدي الى لحوق الآذي بالمعرى إن دخل المعرَى في وسط نخيله ، وبالممرك إذ قد يجر المنع الى منع العرايا . والقرآن حرم النظر للاجنبية ، ورخص الرسول صلى الله عليه وسلم في النظر الى المخطوبة ، وعند الحاجة كالشهادة والقضاء والمداواة وغير ذلك.

هذه المستثنيات كلما سماها القائلون بالاستحسان استحسانا ، والمنسكر له معترف بالاستثناء فيها ، ويبق نزاعه في إطلاق اللفظ فقط .

ومن تأمل مسائل الاستحسان كلها وجدها لا تعدو المسائل التي خرجت عن حكم نظائرها ، سواء كان ذلك بنص الشارع كما في المستثنيات بالنص ، أو كان باتفاق المجتهدين كالمستحسن بالإجماع أو برأى مجتهد وحده تبعا للصلحة الحاصة . وهذه هي المسائل التي قالوا عنها إنها على خلاف القياس ، ومنعوا القياس عليها ، وهي التي على خلاف القواعد كما سماها عن الدين بن عبد السلام في مقالته السابقة . وفي عبارات أخرى له ، منها قوله (١) . إذا باع ثمرة قد بدا صلاحها فإنه يجب

<sup>· 1·</sup> A - 7 - (1)

إبقاؤها الى أوان ُجذاذها والتمكن من سقيها بمائها ، لآن هذين مشروطان بالعرف فصاراكا لو شرطاهما بلفظه . فان قيل : لو باع ماشية وشرط سقيها أو علفها على البائع أو شرط إبقاءها فى ملك البائع مدة فإن ذلك لا يصح ، فلم صح هذا الاشتراط ههنا ؟ قلنا : لآن الحاجة ماسة اليه وحاملة عليه ، فكان من المستنيات عن القواعد تحصيلا لمصالح هذا العقد .

وفى موضع آخر (۱) يقول ، وإنما خولفت القواعد فى الوقف ، حيث فيه إخراج المنافع الى غير مالك كالوقف على بناء القناطر والمساجد ؛ لأن المقصود منه المنافع والفلات وهى باقية الى يوم الدين ، فلما عظمت مصلحته خولفت القواعد فى أمره تحصيلا لمصلحته . ومن ذلك الوصايا خولفت فيها القواعد تحصيلا لمصلحها ، نظرا الى الاموات إذا انقطعت حسناتهم الى رفع درجاتهم وتكفير سيئانهم بحسناتهم ، فجاز فيها تراخى القبول عن الإيجاب ، لأن شرط القبول الاتصال بالإيجاب ، فإن تأخر تأخرا يشعر بالإضراب عن القبول بطل سلطان القبول ، لأن الإيجاب موجب لسلطان القبول للقابل فى المدة الني يمتر فيها مجيبا للوجب غير مضرب عن جوابه ، وهذا معتبر باتصال الكلام ، اه .

وقال إمام (٢) الحرمين ، إن تحمل العاقلة الدية خارج عن القاعدة التي هي اختصاص كل متلف أو متعد أو ملتزم بالضمان. ثم قال: إن مثل هــذا لا يعقل معناه، وهي في مستثنى الشارع، والمستثنى لا يقاس عليه،.

وعلماء الحنفية أنفسهم قد اعترفوا بأن المسائل المستحسنة خرجت عن القواعد العامة . فني المسلم (٢) وشرحه ، اتفقوا على أن المستثنى لا يقاس عليه لخروجه عن قاعدة عامة ، ومثل له بالعرايا عند الشافعية ، .

ويقول الحموى في غمز (نا) عيون البصائر في معنى قاعدة , إذا ضاق الامر اتسع ، : المراد بالاتساع : الترخص عن الاقيسة وطرد القواعد . والمراد بالضيق : المشقة ، ا ه

<sup>(</sup>۱) - ۲ ص ۱۵۲ · (۲) البرهان ص ۲۸۷ . (۳) - ۲ ص ۲۶۲

١١٧ ص ١١٧).

والزيلعى (۱) فى شرح الكنز عند الكلام على بيع الوفاه يتمول و ومن مشايخ سمرقند من جعله بيعا جائزا مفيدا بعض أحكامه ، منهم الإمام نجم الدين النسنى ، وقال: اتفق مشايخنا فى هذا الزمان فجعلوه بيعا جائزا مفيدا بعض أحكا. ه وهو الانتفاع به دون البعض وهو البيع ، لحاجة الناس ولتعاملهم فيه ، والقواعد قد تترك بالتعامل ، وجوز الاستصناع لذلك ، ا ه وقال سعد افندى فى حواشيه على العاية عند رد صاحب العاية على تجويز أبى يوسف رعى حشيش الحرم : العاية عند رد صاحب العاية على تجويز أبى يوسف رعى حشيش الحرم :

إذا تمهد هذا وعرفنا أن الاستحسان هو إخراج فرد من أفراد العموم وتخصيصه بحكم آخر تحصيلا لمصلحة أو دفع مفسدة سواء كان ذلك بنص ورد فيه أو باجتهاد المجتهد تبعا للصلحة ـ ظهر ما فى قولهم: الاستحسان كل دليل فى مقابلة القياس ، من تفسيرهم لهذا القياس بالقياس الاصولى ، وحصرهم الدليل المقابل لدليل الاستجسان فى القياس فقط ، مع أنه قد يكون فصا عاما وقد يكون قياسا .

ويظهر أن منشأ ذلك على ما يبدو لى ، والله أعلم :

أولا: هو تصريح أثمتهم بلفظة القياس فى مقابلة الاستحسان، ولم يكن للقياس معنى فى عصر هؤلاء الاصوليين إلا ذلك المعنى المخصوص الذى ثار نزاعهم حوله إثباتا ونفيا، فتكلفوا فى حمل لفظة القياس عليه.

وثانيا: هو أنهم لما تنازعوا فى الاستحسان وطال نزاعهم فيه، أرادوا تصويره بصورة الدليل القوى المعارض لدليل أضعف منه، فجعلوا الدليل المقابل له فى جميع الصور قياسا، وهو آخر الادلة الاربعة فى القوة بالاتفاق.

وهذا خطأ، لأن لفظة القياس لفظة اصطلاحية، وقد كانت قبل هذا الزمن تسير فى طريق أوسع دائرة من هذه الدائرة الضيقة التى حصروها فيها، ولم تلبس هذا الثوب الضيق إلا فى عصورهم المتأخرة، حينما استحكم النزاع بين أتباع الأئمة. فهذا الإمام الشافعى يسوى بين لفظتى القياس والاجتهاد ويجعل مدلولهما شيئا واحدا. وعبارته فى الرسالة: قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد الح. بينا غاير المتأخرون أهل الاصطلاح بينهما بالعموم قلت:

<sup>(</sup>١) تبيين الحقائق - ٥ ص ١٨٤ باب الاكراه

والحنصوص ، فجعلوا القياس خاصا والاجتهاد عاما . ومرادنا أن الآلفاظ عند الائمة أطلقت على معانى قد تخالف ما أطلقه علىها المتأخرون .

ويقول الغزالى(١) , ولفظة القياس اصطلاح للفقهاء، فيختلف إطلاقها بحسب اختلافهم فى الاصطلاح ، فلست أرى الإطناب فى تصحيح ذلك أو إفساده ، لأن أكثر تدوار النظر فيه على اللفظ ، ا ه

وأنت إذا صرفت النظر عن كل ما قيل ، ونظرت الى ذلك الفرد الذى خرج بالاستحسان عن حكم فظائره ، وجدته لا يخلو : إما أن يكون داخلا تحت مفهوم لفظ عام ورد فى ذلك العام نص معين أولا ، بأن كان ذلك الفرد ليس داخلا تحت مفهوم عام كذلك، بل أشبه فردا أو أفرادا أخر ثبت لها حكم خاص بنص أو غيره .

فالأول: كبيع السلم فإنه فرد من أفراد ببع ما ليس عند الإنسان الوارد فيه الحديث و يا حكيم بن حزام لا تبع ما ليس عدك ، فبالنظر لهذا الحديث يكون ببع السلم مهيا عنه ، ولما ورد الترخيص فيه الذي عبر عنه الراوى بقوله: ورخص في السلم ، أو قول الرسول صلى الله عليه وسلم إشارة الى جوازه ، من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم ، الحديث ، خرج عن حكم النهى وصار مباحا . فالتعارض هنا بين حديثين : حديث عام بالمنع له ولغيره ، وآخر خاص بالإباحة له ، ومآله الى تخصيص نص بص لا معارضة نص لقياس . ولقد اعترف بهذا بعض الأصوليين ، ولكنه حاول بعد ذلك جعل التعارض بين النص والقياس الجلى محافظة على ضابطهم للاستحسان .

يقول الفنرى فى حاشيته على التلويح عند ذكر هذا المثال: , فإن قيل: هذا تخصيص العام بالآثر وهو: لا تبع ما ليس عندك، قلنا: سلم: كونه تخصيصا لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا الآثر، ا ه

وأنت خبير بأنه لا قيمة لهـذا القياس هنا فى إثبات حـكم فى بيع الــلم حتى يعارض الآثر المرخص فيه، لآن الفرض وجـود النص العام الشامل له، وعند وجود النص يستغنى عن القياس .

<sup>(</sup>١) المستصنى ح ٢ ص ٢٨٥

والثانى كقول الرجل لامرأنه: إذا حضت فأنت طالق، فقالت: حضت، وكذبها الزوج، فالقياس لاتصدق حتى يعلم وجود الحيض منها، أو يصدقها الزوج، قياسا على أثاله من قوله لها: إن دخلت الدار فأنت طالق أو كاست فلانا فأنت كذا، فقالت: دخلت أو كلست، وكذبها الزوج. والاستحسان أنها تصدق قياسا على قولها له انقضت عدتى، وكانت بالحيض، أو قالت: إنى حامل، لانها أمينة على مافى رحمها بدلالة قوله تعالى و ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن، فالتعارض هنا بين قياس وقياس. ولعل هذا النوع هو الذي قال فيه محمد بن الحسن وضى الله عنه إخبارا عن إمامه: كان أصحابه يعارضونه بالمقاييس فينتصفون منه فاذا قال أستحسن لم يلحقه واحد منهم. لانه أغمض أنواع الاستحسان كما قال المحتلة وبراعة فاذا قال أستحسن لم يلحقه واحد منهم. لانه أعمص ، لانه أعمل المناط واطلاع واسع على أسرار الشريعة وأصولها.

وبناء على هذا نقول: إن أراد هؤلاء المعرفون بالقياس القياس الاصولى ، فغير مسلم فى جميع الانواع ، وإن أرادوا به شيئا آخر فليظهروه .

والمالكية الذين وافقوا الحافية فى القول بالاستحسان لم يقصروا الدليل المقابل للاستحسان على القياس الخاص ، بل صرحوا بأنه أعم منه .

فهذا ابن العربى يعسرفه فيقول و والاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين ؛ وذلك أن العموم إذا استمر ، والقياس إذا اطرد ، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأى دليل كان ، من ظاهر أو معنى ؛ ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة ؛ ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس . ويرى مالك وأبو حنيفة تخصيص القياس ببعض العلة الخ ، ونقل عنه الشاطى فى الاعتصام تعريفا آخر وتقسيما للاستحسان ، فقال : والاستحسان إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به فى بعض مقتضياته ، وينقسم إلى أقسام : منها ترك الدليل للعرف ، وتركه للصلحة أو لليسير لرفع المشقة وإيثار التوسعة ، ا ه .

وقال الشاطى (١) عند الكلام على مثال من الأمثلة التي ذكرها للاستحسان :

<sup>(</sup>١) الاعتصام - ٢ ص ٢٢٤

فان قيل: فهذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الاستحسان؛ قلنا: نعم، إلا أنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد بخدلاف المصالح المرسلة . ومثل ذلك يتصور في مسألة التضمين، فإن الاجراء مؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الاصلية، فصار تضمينهم في حيز المستثني من ذلك الدليل ، فدخلت تحت معنى الاستحسان بذلك النظر ، ا ه فهو بذلك يقرر أن الاستحسان استثناء صورة من عموم ما يشبهها وإفرادها بحكم خاص ، وإن كان المستثنى منه مدلول دليل عام نصا أو غيره.

ومن أمين النظر فيما نقل عن الإمام وصاحبيه وجده ظاهرا في هذا . فمين قول أبي حنيفة : إنا أثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس : أن الآية التي وردت في حد الزنا عامة بلفظها ، فينطوى تحتها المحصن وغيره ، وهذا هو القياس ؛ ولما ثبت عنده فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه من رجم المحصن ، استثنى المحصن وأخرجه من عموم الآية ، وحكم فيه بالرجم ، وسماه استحسانا على خلاف القياس .

ولما استقر عنده أن الزانى إذا كان محصنا ينفذ عليه الرجم منى ثبت ذلك بالبينة أو الإقرار، أصبح هدا أصلا عاما يطبق على جميع الافراد؛ فإذا وجد ما يفيد إخراج فرد من هدا العموم استثناه وسماه استحساما كذلك كا روى محدعنه وفيمن شهدوا عليه بالزنا فقضى بجلاه فلم يكل الحدأ وكمل ثم شهد شاهدان بالإحصان، فالقياس أن يرجم، ولكنا نستحسن فيدرا عنه حد الرجم وما بنى من الحد، لانى أكره أن أرجمه وقد أقت عليه حد الضرب فيكون قد أقم عليه حدان فى زنا واحد فهذا قبيح لا يستقيم فى الاستحسان ، فالقياس هنا بمعنى الاصل فى كل محصن الرجم، ولكن هذا مع إحصانه لا يرجم لمقتض آخر وهو ما صرح به . وفى قول أبى يوسف المتقدم فى ميراث المرتدة إلى أستحسن أن أورثها من زوجها فى هدفه الحالة وأفرق بين ردتها فى صحتها وردتها فى مرضها ، وليس من زوجها فى هدفه الحالة وأفرق بين ردتها فى صحتها وردتها فى مرضها ، وليس للهياس معنى هنا إلا معتضى الدليل العام الوارد فى منع توارث المسلم الكافر ، أو حديث ، لا يتوارث أهل ملتين والكافر وهو ، لا يرث المسلم الكافر ، أو حديث ، لا يتوارث أهل ملتين

شي ، . فقتضى هـذا أن الزوج لا يرث من زوجته المرتدة لانهاكافرة وهو مسلم ولكنه استحسن الإرث في صـورة ردتها في المرض نظرا المصلحة وتأديباً لمثلها إذا أرادت أن تفر من ميراث زوجها . وما أشبه هـذا بفعل عثمان رضى الله عنه في توريث المبتوتة في مرض الموت على خلاف الأصل ! . وكذلك قوله في مسألة تصديق الرجل الثقة في دعواه مع بمينه : وهذا استحسان لانه ربما لا يمكن الرجل البينة على متاع أو مال أنه له الخ ؛ القياس فيه بمعنى مقتضى الدليل العام وهو حديث و البينة على المدعى واليمين على من أنكر ، فـكل مدع لا يصدق إلا ببينة وهـذا الرجل لم يؤيد دعـواه بالبينة ، فالقياس أن لا يصدق ، ولكنه استحسن تصديقه دفعاً للحرج عنه وحفظاً للمال لانه في هذه الحالة قد لا يتمكن من إحضار البينة . فهذه الصورة استثنيت من ذلك العموم . ويصح أن يقال : القياس هنا بمعنى الأصل ، وهو أن كل مدع لا يقبل قوله إلا ببينة ، أخذا من الحـديث السابق ، وهذه الصورة استثنيت من هذا الاصل .

والخلاصة: أنه إذا قيل الفياس في هذه المسألة كذا ، والاستحسان كذا ، لا يتعين أن يكون القياس بمعناه الأصولى ، بل قد يكون بمعنى مقتضى القاعدة ، وقد يكون بمعنى مقتضى الدليل العام الوارد في هذا النوع ، وقد يكون بذلك المعنى الخاص ، والصورة المستحسنة أخرجت من عموم ما يشبها لمقتض آخد ، وهو أنواع كشيرة كما سنبين ذلك في البحث التالى .

الموضع السانى: ما به الاستحسان، أو الامور التى يترك بها القياس، وهى كثيرة يقف عليها المتتبع لمسائل الاستحسان فى الفقه غير متقيد بما قالوه فى كتب الاصول؛ فقد يكون بالنص وبالإجماع وبالضرورة وبالعرف وبالمصلحة وبمراعاة الخلاف وبالقياس الخنى وغير ذلك .

النوع الآول: الاستحسان مالنص، ويدخل تحته جميع الصور التي استثناها الشارع.من عموم نظائرها. ومن ذلك السلم فإنه بيع ما ليس عند الإنسان والاصل فيه عدم الجواز للنهي و لا تبع ما ليس عندك، وهو عام، ولكن استثنى هذا لحاجة الناس، وهو بيع المفاليسكما يقول الفقهاء، لآن المشترى يحتاج إلى

الاسترباح لنفقة عياله ، وهو بالسلم أسهل ، إذ لابد من كون المبيع نازلا عن القيمة فيربحه المشترى . والبائع قد يكون له حاجة في الحال إلى السلم وقدرة في المآل على المبيع بسهولة ، فتندفع به حاجته الحالية إلى قدرته المآلية ؛ فلمذه المصالح شرع السلم . وقد قالوا إن رسول الله صلى الله عايه وسلم جاء المدينة وهم يسلفون السنة والسنتين فأقرهم عليه بعد أن نظمه لهم ، من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم ، الحديث . فإذا كان هدا البيع من أفراد بيع المعدوم الذي ليس عند الإنسان يشمله دليله ، وهو عموم الحديث ، واستثناه الرسول صلى الله عليه وسلم منه للحاجة كما يقول الراوى بعد روايته حديث النهى ، ورخص في السلم ؛ فيكون القياس هنا بمعنى الاصل في مثله المأخوذ من الدليل العام .

ولا واعى للقول بأنه على خلاف القياس على بيع المعدوم الذى قامت عليه المعركة بين الحنفية وبين ابن القيم وشيخه، حيث أنكرا كونه على خلاف القياس قائلين بأنه على وفق القياس الصحيح قياسا على البيع الذى أجل فيه الثمن، لانه نزاع لفظى، فإن القائلين بأنه على خلاف القياس مرادهم قياس الباب أى قاعدة بيع المعدوم، وهذا لا يمنع من موافقته لقياس آخر وهو الذى ادعاه المخالفون، ولما جاء هذا مخالفا لقاعدته القريبة منه الذى هو فرد منها بحكم الدلالة اللغوية أو الشرعية للالفاظ، سموه مشروعا على خلاف القياس.

ومنه الإجارة ؛ فإنها عقد على المنافع وهي معدومة ، والأصل في المعدوم عدم صحة تملك ولا إضافة النمليك إليه ، ولكن النص ورد بجوازها لحاجة الناس استثناء لها من هذا الأصل ، وليس هنا مقيس عليه حتى يقال إن القياس قياس أصولي .

ومن ذلك الوصية ؛ لآنها تمليك مضاف إلى حال زوال الملكية ، والاصل في التمليك الشرعي أن لايضاف إلى زمن زوال الملك . خرج هذا الفرد عن أمثاله بالكتاب والسنة من بعد وصية يوصي بها ، « الثلث والثلث كثير ، الحديث ؛ أباحه الشارع لحاجة الناس تداركا لما فاتهم في حياتهم ، وليس هنا شيء يقاس عليه

إلا ماقالوه : لو قال لغيره ملكتك غدا كان باطلا ، فهذا أولى. وهــذا النوع لا خلاف فيه ، وإنمــا النزاع في التسمية فقط .

ومن هـذا النوع: بقاء صوم الناسي بالحديث ، وقد سبق الـكلام عليه .

ومنه جواز خيار الشرط على خلاف القياس المنى هو الاصل؛ وذلك لان مقتضى العقد اللزوم، وهذا الخيار مانع منه، فيكون جوازه بالنص استثناء له من قضية مقتضى العقد المعهودة فى الشرع، أو أنه إخراج فرد من أفراد الحديث «نهى عن بيع وشرط، إن صح، وليس هنا قياس أصولى، وإلا فأين المقيس عليه؟

ومنه إيجاب الغرة فى الجنين؛ لأن مقتضى القياس إما وجوب دية كاملة إن اعتبر إنسانا حيا، وإما عدم وجوب شىء إن اعتبر ميتا؛ فلما ورد الحديث خرج عن مقتضى القياس فى الديات. وفى هذا يقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه د لو لا هذا الحديث لقلت فيه بالرأى .

وقد يدخل فى هـذا المستحسن بالآثر عن الصحابى ، لأن وروده على خلاف القياس يجعله فى حكم المرفوع ، مثل ما تقدم عن أبى يوسف فى مسألة إذا رأى الإمام أو حاكمه رجلا قد سرق أو شرب خمرا أو زبى فلا ينبغى أن يقيم عليه الحد برؤيته لذلك حتى يقوم به عنده بينة ، وهذا استحسان لما بلغنا فى ذلك من الآثر . فأما القياس فإنه يمضى ذلك عليه ، ولكن بلغنا نحو من ذلك عن أبى بكر وعمر ، بخلاف حقوق الناس الخ . والآثر هو مارواه الإمام أحد أن أبابكر الصديق رضى الله عنه قال (۱) «لو رأيت رجلا على حد من حدود الله ما أخذته ولا دعوت له أحدا حتى يكون معى غيرى » .

النوع الشانى الاستحسان بالإجماع : وهو أعم من أن يكون بإفتاء المجتهدين في حادثة على خلاف القياس في أمثالها ، أو على خلاف مقتضى الدليل العام ؛ و يمثل لهمذا بالمثال السابق حيث لم ينكر أحمد ، فكان إجماعا \_ كما يقولون . أو يكون بسكوتهم وعدم إنكارهم على ما تعامل به الناس إذا كان همذا الفعل عالمًا للأصل أو للدليل العام دعت إليه حاجتهم ، ومثلوا لذلك بالاستصناع ، فإن

<sup>(</sup>١) متن المنتق ح ٢ صـ ٩٤١

المجتهدين ، رأوا الناس يتعاملونه مع أنه من بيع المصدوم المنهى عنه ، لمسأ دعت حاجتهم إليه ، فلم ينكروا ، فصار مستثنى بالإجماع . هكذا قالوا ، ولمــا ورد عليهم أن الإجماع هذا وقع معارضا للنص وهو الحديث فأين القياس المقابل للاستحسان بالإجماع ؟ أجابوا بأن النص صار في حق هذا الحسكم مخصوصا بالإجماع ، فبق القياس التافي للجواز معارضا للإجماع ، فسقط اعتباره بمعارضة الإجماع . وهذا كما ترى التوا. في التوجيه ، وتحايل لإثبات دعواهم الاستحسان بالإجماع في مقابلة القياس محافظة على ضابطهم الذي رسموه . على أن في دعوى الثبوت بالإجماع فظراً ؛ لآن هذا التعامل إما أن يكون حصل فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعده ، فإن كان في زمنه فيكون الدليل هو تقرير الرسول إن كان الفاعل غيره ، أو فعله إن كان هو المستصنع. وقد روى الزيلمي (١٠ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استصنع خاتما ومنبرا . وحينثذ يخرج عن أن يكون مستحسنا بالإجماع ، فيلحق بالنوع السابق. وإن كان بعده فلا يخلو أن يكون قد وجد في جميع البقاع دفعة واحدة واطلع عليه الجتهدون كذلك، أو حصل في مكان دون غيره ثم عم وانتشر، واطلاع المجتمدين حينتذ يكون تدريجيا ، وأخيرا تم الإجماع. فإن كان ألاول فلا شك أنه إجماع صحيح عنه من يقول به ، ومستنده المصلحة أو الحاجة ، ودفع الحرج ، وفي إثبات ذلك مشقة بالغة ، بل ذلك لا يتصورو قوعه ، لأن الحاجات تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والبلدان ؛ ولا يعقل أن يندفع الناس كلهم إليه في لحظة واحدة ، لانه ليس من الامور الجبلية كالاكل والشرب مثلاً . وإنكانالثاني فنحن نسلم أنه بعد تقرر الإجماع يكون مو الدليل، ولكن قبل تقرره ما الدليل على ذلك والفرض أن لا نص ولا قياس؟ أسكوت المجتهد الأول يعد دليلا؟ لم يقل بذلك أحد، أم معه دليل لم يصرح به ؟ وما هو ؟ لاشيء إلا أن كل مجتهد يعلم من شريعة الله حاتمة الشرائع أنها جاءت لمصالح الناس فلا تقف حاجزاً أمام حاجتهم ، فالدليل الأول في مثل هُـذا هو حاجة الناس ومصلحتهم ، وهي التي استند إليها في عدم الإنكار ، ولو لم يكن ذلك لكان كل من تعامل قبل تقرر الإجماع آثما ، حيث عمل بغير دليل مخالفا لحـديث رسول الله صلى الله عليه وسـلم . وكذلك المجتهد الذى سكت قبل ذلك . ودعاة الإجماع لا يوافقون على هذا .

<sup>(</sup>١) تدين الحقائق ج ۽ ص ١٢٣

إذا تقرر هذا صح لنا أن نقول: المصلحة والحاجة يصح تخصيص النص بها، وهو هنا حديث و لا تبع ما ليس عندك ، ويكون العقاد الإجماع على جواز الاستصناع إجماعا على هذا . قد يقال إن الحاجة هنا بمنزلة الضرورة وهي تبيح المحذور شرعا. قلنا إنها استنادا الى الواقع لا تبلغ حد الضرورة ولا تقاربه ؛ لأنه يمكن تحصيل رغبات الناس بغير هذا ، بأن يفعل الصناع أنواعا متعددة وأشكالا متوعة كالملابس والاحدية مثلا ، ولا يعدم الطالب أن يجد طلبته في هذه الاصناف ، كما هو مشاهد اليوم .

ومن هذا النوع استحسان جواز دخول الحمام من غير تعيين أجرة وتقدير مدة اللبث، فإن الناس فعلوا ذلك وتعاملوه من غير إنكار من أحد، مع أن هذا إجارة ولابد فيها من بيان المدة، وهي واردة على استهلاك العين ولابد من بيان مقداره . ففيها جهالتان : في المعقود عليه ، وفي المدة ، وكل واحدة منهما تكفي في إفساد الإجارة ، ولكن ذلك أبيح لحاجة الناس ، ولتساهلهم عادة في أمثال تلك الاشياء بالإجماع . وقد يقال في هذا ما قيل في سابقه .

النوع النالث الاستحسان بالضرورة: ومثلوا له بالحسكم بطهارة الحياض والآبار بعد تنجسها، والقياس يقتضى أن لاتطهر أبداً لبقاء الماء النجس ولو قليلا، وكذا أرضه نجسة لم يستعمل فيها المطهر، وهذا لآن الشارع طلب منا إزالة النجاسات، وما دام للنجاسة بقية ولا يتغير الحسكم الى الطهارة، ولسكن هذا النوع خرج عن ذلك الحسكم العام لما يلحق الناس من الحرج العظيم لو كالهوا استئصال النجاسات، وليس في مقدورهم ذلك . أو يقال: إن مقتضى قياسها على الثياب والاجسام لا تطهر، ولكن استحسن ذلك للضرورة.

يقول صاحب الهداية: • ومسائل الآبار مبنية على اتباع الآثار دون القياس . ثم قال إن وقعت فيها بعرة أو بعرتان من بعر الإبلوالغنم لم تفسد الماء استحسانا والقياس أن تفسده لوقوع النجاسة فى الماء القليل . ووجه الاستحسان أن آبار الفلوات ليست لهبا رءوس حاجزة ، والمواشى تبعر حولها فتلقيها الريح فيها ، فجعل القليل عفوا للضرورة ، ولا ضرورة فى الكثير ، وهو ما يستكثره الناظر إليه . وكذلك الشاة تبعر فى المحلب بصرة أو بعسرتين ؛ ترتمى البعرة ، ويشرب اللبن لمنا ووة ، ا ه

ومن هذا النوع الحدكم بطهارة سؤر سباع الطير وهي تأكل النجاسات ومنقارها لا يخلو عنها عادة ، فقتضى قياسها على غيرها من سباع البهائم تكون نجسة ، ولكنها لما كانت تنقض من الهدواء ولا يمكن الاحتراز عنها خصوصا لسكان الصحارى والفلوات الذين لا يتمكنون من تخمير أوانيم ، حكم بطهارتها دوإن كان مع الكراهة \_ لهذه الضرورة استحسانا، إخراجا لها عن حكم أمثالها . وإن كانوا مثلوا بهذا للستحسن بالقياس الحفى و تكلفوا فيه فقالوا: إن منقارها عظم وهي تشرب به فلا تخالط رطوبتها الماه . ولما ورد عليهم أنها تأكل النجاسات قالوا: إن عادتها دلك منقارها بالتراب بعد الاكل فيطهر ، وما بق فهو قليل معفو عنه . ويقال لهم : هل وقفتم على عادة كل طير واستقرأتم أحوالها من أنها تأكل فتدلك ، أم ذلك لمشاهدة بعض الانواع في بعض الاحيان ؟ وهل يصح أخذ حكم كلى من استقراء بعض الجزئيات ؟ . على أنه قد ينزل من جوفها الشيء حين شربها ، فأولى لمكم أن تقولوا . إن الضرورة قضت بذلك ، كا صرح بهذا صاحب الكشف فأولى لمكم أن تقولوا . إن الضرورة قضت بذلك ، كا صرح بهذا صاحب الكشف الكبير « عبد العزيز البخارى ، وشارح المسلم .

و.ن هذا النوع: جواز الشهادة على الشهادة فى كل حق لا يسقط بالشبهة ، وقبولها إذا مات الأصول أو غابوا فى مكان لا يصل إليه إلا بعد ثلاثة أيام أو أكثر ، أو مرضوا مرضا يمنعهم من حضور مجلس القضاء . وزاد بعضهم ما إذا كان الاصيل مخدرة لا تخالط الرجال ، أو مسجونا ؛ مع أن الاصل فى الشهادة المعاينة ، وهؤلاء لم يعاينوا ؛ فقتضى ذلك الاصل الذى دل عليه الدليل العام « إذا رأيت (۱) مثل الشمس فاشهد وإلا فدع ، عدم الجواز ، ولكن جوز ذلك حفظا

<sup>(</sup>۱) قال الزيلمى فى نصب الراية ح به ص ۸۲ : حديث د إذا رأيت مثل الشمس فاشهد والا فدع ، قلت أخرجه البيهةى فى سننه والحاكم فى المستدرك عن محمد بن سليان بن مشمول ثنا أبى ثنا عبيد الله بن سلمة بن وهرام عن أبيه عن طاوس عن ابن عباس أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الشهادة فقال : هل ترى الشمس ؟ قال نعم قال د هلى مثابا فاشهد أو دع ، قال الحاكم حديث صحيح الاسناد رلم يخرجاه . وتعقبه الذهبى فى مختصره فقال بل هو حديث واه فان محمد بن سليان بن مشمول ضعفه عير واحد . قلت : رواه كذلك ابن عدى فى الكامل والعقيلى فى كتابه وأعلاه محمد بن سليان بن مشمول ، وأسند ابن عدى تضعيفه عن النسائي ووافقه ، وقال : عامة ما يرويه لا يتابع عليه إسناداً ولامتنا ، اه

للحقوق من الضياع إذا مات الشهود ، ودفعا للحرج الشديد الذى يلحقهم لوكلـفوا بإحضار الاصول مع المرض الشديد أو الغيبة .

ومنه جواز الشهادة بالسماع فى النسب والموت والنسكاح والدخول وولاية القاضى وإن لم يعاين، استثناء من ذلك الأصل العام السابق، لما يلحق الناس من الحرج الشديد لو كلفوا إحضار شهود عاينوا، إذا أرادوا إثبات شيء من هذه، وقد لا يعاين إلا امرأة كما فى الولادة، وقد يموت المعاين كما فى غيرها، فحفظا لمصالح الناس ودفعا للحرج عنهم جوزوا هذه الشهادة.

النوع الرابع: الاستحسان المستند إلى العرف. ومسائله كثيرة في الفقه، ويتنوع إلى أنواع: العرف الشرعي، والعرف العملي، وعرف التخاطب.

فن النوع الأول: إذا قال الرجل: مالى فى المساكين صدقة ، فالقياس أن يلزمه التصدق بجميع أنواع ماله ، لغموم اسم المال .و هو قول زفر . ولانه لوقال :أوصيت بثلث مالى، صرف الى ثلث جميع المال ، ولكنهم استحدوا قصر التصدق على مال الزكاة فقط تقييدا لإيجابه بإيجاب الله تعالى . فان الله أطلق المال فى الزكاة مريدا به أنواعا مخصوصة ، بخلاف الوصية فإنها خلافة كالميراث فلا تختص . وفى المسألة مدرك آخر ، وهو أن الرجل لو ألزم النصدق بجميع المال كما قال ، لاصبح عالة على عيره بعد أن كان فى غنى عنهم ، والحياة مظنة الحاجة ، بخلاف الوصية فإنها تقع فى عالة الاستغناء وهى ما بعد الموت ، فلا يلزم من صرف الوصية إلى جميع أنواع حالة الاستغناء وهى ما بعد الموت ، فلا يلزم من صرف الوصية إلى جميع أنواع المال لزومه فى النذر . على أنها مقيدة بالثلث ، وما بتى فيه غناء للورثة . والشارع الذى أطلق المال فى الوصية ، لم يقيده بنوع دون نوع كما فى الزكاة . فنى الحقيقة منشأ الاستحسان هنا هو المصلحة والحاجة .

وما أشــبه هذا بقول الإمام مالك رضى الله عنه فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها : إنه لايعتبر هذا التعليق ويلغى ، لانه يسد عليه باب النكاح ، مع موافقته للحنفية فى صحة أصل التعليق فى غير هذه الصورة . قال ابن رشد (۱) « إنه استحسان مبى على المصلحة ؛ وذلك أنه إذا عم فأوجبنا عليه التعميم ، لم يجد سبيلا

<sup>(</sup>١) بداية الجتهد ح ٢ ص ٧٢ .

إلى النكاح الحلال ، فكان ذلك عنتا به وحرجا. وكأنه من باب نذر المعصية ؛ وأما إذا خصص فليس الامركذلك إذا ألزمناه الطلاق ، ا ه.

ومن ذلك: لو حلف لا يصلى، فمقتضى القياس أن يحنث بمجرد الافتتاح، كما في الصوم حيث يحذث بمجرد الشروع، ولكنه لا يحنث إلابركمة تامة الأركان، لا الصلاة في عرف الشارع عبارة عن هذه الأركان، في لم يأت بجميع الاركان لا يسمى فعله صلاة، بخلاف الصوم فإنه ركن واحد وهو الإمساك، فيتكرر في الجزء الثاني.

ومن النوع الثانى : قول الإمام محمد فيمن باع ثمرا وشرط بتاءه حتى يتم نضجه : إنه يصح فى الاستحسان لعادة الناس ذلك ؛ وفى القياس لا يجوز ، لان هذا شرط لا يتتضيه العقد ، وهو شغل ملك الغير ؛ أو هو صفقة فى صفقة ؛ لانه إما إعارة أو إجارة فى بيع ، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صفقتين فى صفقة . فهذا الاستحسان المستند إلى العادة التى منشؤها حاجة الناس ومصلحتهم ، خصص الص العام ، وهو الحديث السابق إن صح ، أو الحديث الآخر ، نهى عن بيع وشرط ، .

ومن هــذا ما قاله أيضاً فى جواز وقف المنقول استحسانا لنعامل الناس به . والقياس لا يجوز .

ومن هذا النوع ما قالوه فيمن استعار دابة فردها الى بيت مالكها فهلكت: لم يضمر استحسانا ، لنعارف الناس الرد على هذه الحالة . والقياس في المال المستعار أن يرد الى مالكه في يده كالثوب وغيره.

ومن ذلك قولهم: إذا استأجر الرجل جملا ليحمل عليه محملا وراكبين الى بلد كذا: جاز استحسانا، وإنكان المحمل مجهولا، ومثل هذا يفسدُ الإجارة لجهالنه. ولكن العرف قضى على ذلك، فيصرف الى المتعارف، فانتفت الجهالة المؤدية الى النزاع.

ومن النوع الشالث: قول الرجل : كل حاعلى حرام، فالقياس فيه أن يحنث يمجرد النطق؛ لآنه باشر فعلا حلالا مساحا وهو الننفس. والاستحسان يقيده بالطعام والشراب، للعرف.

ومن هذا النوع: قول الرجل: أوصيت الى جيرانى: القياس فيه أن يقيد بالملاصة عند أبي حنيفة؛ لأن الجار من المجاورة وهى الملاصقة حقيقة؛ ولهذا اختصت الشفعة بهم، والاستحسان يشملهم وغيرهم من أهل محلته، لأنهم يسمون جيرانا فى عرف التخاطب، ولأن المقصود برهم، وهو ينتظم الجيع. وهو مذهب الصاحبين. وفى الإملاء (١) بعد هذه المسألة قال أبو يوسف و محمد: « فهؤلاء جيرانه فى كلام الناس ،

النوع الخامس: الاستحسان بالقياس الخنى . وفيه يكون الفرد مترددا بين أصلين ، فى كل منهما حكم ثابت شرعا، وقد أخذ شبها من كل منهما، فيلحق بأقربهما شبها له ، وهذا لا يدرك إلا بعد التأمل . من ذلك ما قالوه فى سؤر سباع الطير . وقد سبق أنه من قسم آخر .

ومنه قول الرجل لامرأته: إذا حضت فأنت طالق، فقالت: حضت، وكذبها الزوج؛ غالقياس لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها، أو يصدقها الزوج قياسا على أمثاله من قوله لها: إن دخلت الدار أو كلمت فلانا فأنت طالق. وهذا هو الذي يتبادر، لظهور الشمه، ولكنها تصدق استحسانا، قياسا على قولها للزوج إذا أراد منها شيئا: إنى حائضة الآن، وقولها: إن العدة انقضت إذا كانت بالحيض، وقولها: إنى حامل؛ وذلك كله لانها أمينة على ما فى رحمها، بدلالة قوله تعالى وقولها: إنى حامل؛ وذلك كله لانها أمينة على ما فى رحمها، بدلالة قوله تعالى و ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن، فقد جعل سبحانه الإخبار عما فى الرحم خاصا بها، فقلبل قولها فيه. وهذا هو القياس الحنى الذي لا يقف علمه إلا المجتهد. وعلى هذا تحمل مقالة الإمام محمد السابقة.

النوع السادس: الاستحسان احتياطا مراعاة للخلاف ، كما قالوا فى السفيه المحجور عليه: لو أراد عمرة واحدة لم يمنع منها استحسانا ، والقياس أن يمنع ، لانها تطوع ، فصارت كالحج تطوعا . ووجهوا الاستحسان بأن بعض العلماء قال بوجوبها فَسُدَمَكُنُ منها احتياطا مراعاة لذلك الخلاف .

النوع السابع: ترك مقتضى الدليل في اليسير لتفاهته ، تيسيرا و إيثارا للتوسعة

<sup>(</sup>١) نقله الشلبي في حواشيه على شرح الكذر - ٦ ص ٢٠٠٠

ورفعا للشقة ، كما قالوا فى إهدار الوصف فى الربا ، مع أن الدليل يقتضى التسوية فيه ، لأن فى اعتباره سد باب البياعات.

وقولهم: إن الجهالة اليسيرة تتحمل فى الوكالة كجهالة الوصف اسـتحسانا لأن مبنى النوكيل على التوسعة .

ومن هذا قول الإمام محمد فى مسألة منله على آخر مائة ، فحلف لايقبض منها درهم، ثم وزن له خسين أخرى فدفعها اليه ، ثم وزن له خسين أخرى فدفعها اليه ، ثم وزن له خسين أخرى فدفعها اليه ، حثث فى القياس ، ولم يحنث فى الاستحسان ما دام فى عمل الوزن . فقد ترك مقتضى الدليل فى ذلك القدر اليسير تيسيرا وتوسعة ، لانه قد لا يتيسر له وزنها دفعة واحدة ، ولو اعتبر هذا القدر لوقع الحالف فى حرج .

النوع الثامن: الاستحسان بالمصلحة. وأمثلة هذا النوع كثيرة؛ منها استحسان أبي يوسف توريث زوج المرتدة منها إذا ارتدت فى المرض، مع أن مقتضى الدليل العام عدم الميراث كما قال، وليس ذلك بقياس القياس أن لا ميراث مطلقا سواء كانت الردة فى الصحة أو المرض. ووجه الاستحسان هنا ليس إلا زجر المرتدة وأمثالها، ومعاملة بنقيض مقصودها من الفرار مرب الإرث. وهذا كما ترى تخصيص للنص بالمصلحة كما بيتناه من قبل.

ومنه ما قالوه فيمن سرق المرة الشالثة: إنه لا تفطع يده اليسرى استحسانا، والقياس أن تقطع لانها جناية موجبة للقطع كالأولى والشانية. وللحديث الذى رواه أبو داود (۱) بسند الى جابر بنعبد الله رضى الله عنه أنه قال: « جىء بسارق الى النبي صلى الله عليه وسلم فتال « اقتلوه » فقالوا: يا رسول الله إنما سرق ، فقال : « اقطعوه » قال فقطع . ثم جىء به الثانية فقال « اقتلوه » فقالوا : يا رسول الله إنما سرق . قال « اقطعوه » وكذلك فى الثالثة والرابعة ، ثم قال : فأتى به الخامسة فقال « اقتلوه » قال جابر : فانطلقنا به فقتلناه ثم اجتررناه فألقيناه فى بئر ورمينا عليه الحجارة » ا ه .

ووجه الاستحسان أن فى القطع فى الشالئة تفويت جنس المنفعة . وفى همذا يقول على بن أبى طالب كرم الله وجهه : « إنى لاستحيى من الله أن لا أدع له يدا

<sup>(</sup>١) السنن - ٤ صـ ١٤٢

يأكل بها ويستنجى بها، ورجلا يمشى عليها . . فقد راعى مصلحة الرجل الخاصة . والحنفية هنا ادعوا إجماعا من الصحابة ، وفى ثبوت الإجماع نظر .

ومنه ما قالوه فى المساقاة إنها تبطل بالموت لانها فى معنى الإجارة ، وهذا هو الأصل فى جميع الصور ، لكنهم استثنوا صورة ما إذا مات رب الارضوالخارج بسر ، فحكموا فيها يبقاه العقد استحسانا ، وللعامل أن يقوم عليه حتى يدرك وإن كره الورثة ذلك ، دفعا للضرر عنه ، وحفظا لمصلحته ، ولا يلحق هؤلاه ضرر منه .

ومن هذا النوع قولهم فيمن باع شيئا على أن يرهنه المشترى شيئا بعيه، أو يعطيه كفيلاحاضرا فى المجلس، فقبل، جاز استحسانا، والقياس لايجوز لآنه صفقة فى صفقة وهو منهى عنه، أو شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحدهما، ومثله مفسد للبيع عندهم. وجه الاستحسان أن هذا الشرط ملائم للعقد لآنه استيثاق وفيه مصلحة للعاقدين: أما المشترى فلآنه ربحا ظهر هذا المبيع مستحقا لاجنى؛ وأما البائع فلآن فيه تسهيلا لتعامله مع الناس ه فلو منع من هذا لاحجم من لم يعرفه عن مبايعته، وفيه تفويت لمصالحه.

ومنه ما أفتى به الصاحبان من تضمين الصناع إلا من شيء غالب ، كالحريق الغالب، والعدو المحكابر، لمصلحة الناس، مع أن الاصل عدم التضمين كما قال أبو حنيفة وزفر.

ومنه ما أفتوا به من جواز بيع الوصى مال الكبير الغائب ما عدا العقار، وقالوا إنه استحسان، والقياس أن لا يملك شيئا من ذلك، لانه موكل بالحفظ لا بالبيع، كما أن الآب لا يملك ذلك على الكبير الحاضر. ووجهوا الاستحسان بأن فى البيع حفظ مايتسارع اليه الفساد، ومصلحة الفائب فىذلك، حيث يكون حفظ الثمن أيسر على الوصى، ولو منعناه من البيع لادى الى ضياع المال. وأما العقار فحصن بنفسه حتى لو خيف عليه الهلاك صح بيعه.

ومن هذا تجويزهم للآب شراء مال الصغير من نفسه وبيع ماله للصغير بالعدل، استحسانا ، رعاية للمصلحة؛ لآن للآب و لا ية كاملة و شفقة شاملة . والقياس لا يجوز وهو قول زفر، للتنافى فى الحقوق الراجعة الى العقود . ثم قاسوا الوصى على الآب (١) فى ذلك .

<sup>(</sup>۱) فصول البدائع مو ۲ صر ۲۲۹

ومن ذلك مالو قال الرجل لورثته: لفلان على دين فصدقوه، فإنه يصدق الى النك. وهذا استحسان، والقباس أن لا يصدق لانه إقرار بمجهول، وهو وإن كان صحيحا إلا أنه لا يحكم به إلا بالبيان ولم يبين. وقوله: فصدقوه، مخالف الشرع حيث لايصدق المدعى شرعا إلا بحجة، فيتعذر جعله إقرا رامطلقا فلا يعتبر. ووجه الاستحسان أن الرجل قد يحتاج الى مثل هذا، لانه كثيرا ما يعلم أن لفلان عليه حقا ولا يعرف مقداره، وقد يكون رب الدين غائبا والمدين في حالة احتضار لا يتمكن من الوقوف على الحقيقة من صاحبها، وهو في حاجة الى تفريغ ذمته، فصحح هذا منه وإن كان مخالفا لقواعد الشرع وأدلته، رعاية للمصلحة.

يقول صاحب الهداية: وولا بأس بقبول هدية العبد التاجر، وإجابة دعوته، واستعارة دابته؛ وتكره كسوته الثوب، وهديته الدرهم والدنانير. وهذا استحسان، وفي القياس كل ذلك باطل، لانه تبرع، والعبد ليس من أهله. ووجه الاستحسان أنه عليه السلام قبل هدية سلمان رضى الله عنه حيمًا كان عبدا، وقبل هدية بريرة رضى الله عنها وقال وهو لها صدقة ولنا هدية، وكانت مكاتبة. والصحابة أجابوا دعوة مولى أبى أسيد وكان عبدا؛ ولان في هذه الاشياء ضرورة لا يجد التاجر بريًا منها؛ ومن ملك شيئًا يملك ما هدو من ضروراته، ولا ضرورة في الكسوة وإهداء الدراهم، فبتى على أصل القياس، اه.

فقد حكى في المسألة قياسا واستحسانا ؛ أما القياس فبمعنى الاصل هذا ، وهو أن العبد ليس بأهل للتبرع لانه غير مالك . وأما الاستحسان فقد استدل له بالمنقول والمعقول . وأكبر الظن عندى أن الإمام لم يستدل بهذه الاحاديث ولم يحعلها دليل الاستحسان إن كان نقل هذا الفرع عنه ، بل استند في استحسانه هذا إلى مجرد المصلحة . وحاصله : أن العبد عنده لا يملك التبرع فلا يصح منه ، ولكنه إذا كان تاجرا قد تحتاج تجارته إلى الإهداء وإقامة الولائم ترويجاً لها ، وهذا وإن كان فيه تبرع ببعض مال السيد بغير إذنه وهو ضرر ، إلا أنه أبيح لمصلحة أعظم من هذا الضرر ، فقد يجر وراء ، نفعاً كبيرا . أما الاحاديث والآثار فبعيد جدا أن يستدل بها على دعواه ، لأنها تفيد جواز التبرع مطلقاً ، تاجرا كان العبد أو غير تاجر ، بل هي وقعت عن ليس تاجر ، بل هي وقعت عن ليس تاجرا ، لأن سلمان حين إهدائه لرسول الله صلى الله

عليه وسلم لم يكن تاجرا ، بل كان مملوكا ليهودى يعمل له فى زرعه و مخله ، وقد كان هذا فى مبدأ إسلامه . وإنما فعل ذلك ليتحتمق (') من الامارات التى أخبره الراهب عنها بأنها علامات خاتم الانبياء ، صلوات الله وسلامه عليه . وكذلك بريرة لم تكن تاجرة حين أهدت . والحديث الذى ورد فى قصتها هذه مصرح بأن إهداءها كان من مال الصدقة ، ولفظه ، تصدق على بريرة فأهدت لبعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما سأل : هل عندكم شيء ؟ قلن : لا إلاكذا ؛ فقال صلى الله عليه وسلم : « هو لها صدقة ، ولنا هدية ، .

والعل هذه الاحاديث لم تبلغه أو بلغته ، ولم تصح عنده ، وزائما ذلك من عمل الاتباع الذين أرادوا تطعيم المذهب بالاحاديث ، فاستدلوا بما لا دلالة فيه أحيانا ، وبما هو ينقض دعواهم تارة ، وببعض أقوال السلف التي رويت لهم على أنها أحاديث فقبلوها متساهلين تارة أخرى .

وبعد، فهذه صورة واضحة للاستحسان فى فقه الحنفية مفصل الأنواع مبين الأقسام، رمنها يظهر الفرق الكبير بين كلام الأصوليين وحقيقه الفقه، وأن تعريفات الاستحسان التى قالوها لم تكن بميزة جميع أنواعه، بل قصروها وقيدوها ببعضها . وقد علمت السبب الداعى إلى هذا التضييق والتحديد، وأنه روح العصر الذى عاشوا فيه ، جعلهم يلبسون للزمن ثوبه اللائق به فى نظرهم . ولو اعترفوا بما فسره به الكرخى الذى أدرك جقيقة الاستحسان من أنه إخراج الحادثة عن حكم أمثالها إلى حسكم آخس لمقتض ، لكان إلى الصواب أقرب . لو أنهم فعلوا ذلك لما بعدوا عن الحقيقة ، وما كان عليهم بعد ذلك إلا بيان ذلك المقتضى وتفصيل أنواعه ، وقد رأيت تفصيلها . ثم لا يضيرهم أن قيدل عنه إنه شامل المتخصيص ، وليكن التخصيص استحسانا ، وهل مثل هذا يترك به الواقع ؟

و يعجبنى هنا قول السبد الشريف فى تعريفاته بعد أن حكى تعريفهم المشهور: « الاستحسان: هو ترك القياس، والاخذ بما هو أرفق بالناس، فهذا وأيم الله يصور حقيقة الاستحسان، لاأقول فى فقه الحنفية، بل فى فقه الإمام نفسه. فما اعتبار

<sup>(</sup>١) راجع ترجمة سلمان في طبقات ابن سعد ح ٤ القسم الأول ص ٥٦ وما بعدها .

المصلحة فى مقابلة الدليل العام أو القاعدة التى قــقدها ، إلا للرفق بالناس ، وهو رضى الله عنه لم يخرج بهذا عن حدود الشريعة كما يقولون ــ كنذبوا ! بل هوسلوك من خبر الشريعة ، وعرف أسرارها ، ووقف على مقاصدها ، واقتنى أثر أصحاب رسول الله وخلفهم الصالح . وقد رأيت فى سابق الابحاث طريقتهم الصحيحة التى عليها طغى التقليد فى عصوره فأخفاها عن أعين الناظرين ؛ ولعل فى تسميهم هذا الاستثناء استحسانا إشارة منهم الى أن هذا الحــكم الذى قيل من أجل هذه المصلحة يفتى ويعمل به ما دام محصلا لمصلحته ، فإذا ما ترتب عليه مفسدة أو أصبح لا يحتصل هذه المصلحة صار غير مستحسن .

ولوكانت فى مقابلة النص، وليس هذا مخالفة لشرع الله كما يقولون، بل هو عين الموافقة ، حيث علموا أن النص ما ورد إلا لتحصيل تلك المصالح ، فلما تغيرت الاحوال وتقلبت الامور، عدلوا الى طريق المصلحة ، وسلكوه غير مبتدعين . فهذا أبويوسف يروى عن إمامه أنه قال () ووإذا أصاب المسلمون غنائهم من متاع أو غنم فعجزوا عن حمله ، ذبحوا الغنم وحرقوا المتاع وحرقوا لحوم الغنم كراهية أن ينتفع بذلك أهل الشرك ، فقد أفتى بهذا وفيه إضاعة للمال مع عموم النهى عنه ، ولكنه راعى فى ذلك مصلحة المسلمين ، ودفع المفسدة التي تترتب على تركه ،

عنه ، ولكنه راعى فى ذلك مصلحة المسلمين ، و دفع المفسدة التى تترتب على تركه ، وهى تقوية العدو بهذا المال المتروك . وأبو يوسف يحتج له هنا بقوله تعالى : وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل الآية ، وهـذا كا ترى استدلال بأن الشارع اعتبر جنس هذا ، لأن إتلاف ما يتقوى به العدو ، من جنس إعداد السلاح و الخيل . وأما الآثار التي رويت عن أبى بكر رضى الله عنه من أنه نهى عنه مرة وأمر به أخرى ، فقد تـكام ان حنبـل رضى الله عنه فى أثر النهى وضعفه . وعلى فرض صحة الأمرين فلعله رأى المصلحة فما كتب ، وهى تختلف باختلاف الاحوال .

وروى الطحاوى فى شرح الآثار (٢)عن أبى حنيفة أنه قال و لابأس بالصدقات كلما على بنى هاشم ، . وذهب فى ذلك عندنا الى أن الصدقات إنما كانت حرمت

<sup>(</sup>١) الرد على سير الأوزاعي ص ٨٣.

<sup>(</sup>۲) ۱۰ ص ۲۰۱ ،

عليهم من أجل ما جعل لهم فى الخس من سهم ذوى القربى، فلما انقطع ذلك عنهم ورجع الى غيرهم بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حل لهم بذلك ما قدكان محرما عليهم ، من أجل ماقدكان أحل لهم ، اه.

وقال الزيلعي (۱) روى أبو عصمة عن أبى حنيفة جواز دفع الزكاة الى الهاشمى في زمانه. وقال صاحب المحيط: روى ابن ساعدة عن أبى يوسف رحمه الله أنه قال ولا بأس بصدقة بنى هاشم بعضهم على بعض ، ولا أرى الصدقة عليهم وعلى موالمهم من غيرهم ، . فقد جوزا دفع الزكاة الى الهاشمي مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم منع من ذلك فقال ، إنها لاتحل لمحمد ولا لآل محمد وإنما هي أوساخ الناس (۱) ، .

وقد أفتى أبو يوسف بجواز رعى حشيش الحرم معللا ذلك بخوف لحوق الضرر بالحجيج، مع ورود النهى عن ذلك .

وهذا محمد بن الحسن (") يقول و وأما تلقى السلع فكل أرض كان ذلك يضر بأهلها ، فليس ينبغى أن يفعل ذلك بها ، فإذا كثرت الأشياء بها حتى صار ذلك لا يضر بأهلها فلا بأس بذلك إن شاء الله ، اه . فقد قصر النهى العام على صورة ما إذا كان الضرر متحقتا ، وأخرج منه صورة ما إذا كان هذا العمل لا يضر المسلمين . وهو يفيد أن مثل هذه الأحكام دائرة مع المصلحة ، فما يحققها يباح ، ومالا فلا .

وخسلاصة البحث: أن أبا حنيفة وأصحابه اعتبروا المصالح وخصصوا بها النصوص، بل عارضوا بها النصوص فى بعض الاحيان، وهذه المصالح منها ما يبلغ حد الضرورة، ومنها مالم يصل الى ذلك.

<sup>(</sup>١) تبيين الحقائق ح ١ ص ٣٠٣ ، وتفسير روح البيان ح ٦ ص ٢٠١ ·

<sup>(</sup>٢) لم أجد الحديث بهذا اللفظ فيرواية واحدة في كتبالحديث بل الذي يرويه هكذا الفقهاء . وهو مأخوذ من عدة روايات . فني قصة الحسن بن على لمما أخذ التمرة من الصدقة ووضعها في فيه قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم «كنح كنح ! أما علمت أنا لا فأكل الصدقة ! ، وفي رواية مسلم « إنها لا تحل لذا الصدقة ، وروى مسلم عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال د إن الصدقة لا تنبنى لآل محمد ، إنما هي أوساخ الناس ، وفي رواية و وإنها لا تحل لحمد ولا لآل محمد ،

<sup>(</sup>٣) التعليق المجد ص٣٦٦ .

هذا وإن كان الفقهاء المتأخرون من الحنفية صرحوا بنقيض هذا، وقالوا إن المصلحة التي عبروا عنها بالمشقة والحدرج وعموم البلوى، لا تعتبر في مقابلة النص. فالسرخسي في مبسوطه في غير موضع يقول و وإنما تعتبر البلوى فيها ليس فيه نص، أو البلوى لا تعتبر في موضع النص، وتبعه الزيلعي في شرح الكنز عند الحكلام على تجويز أبي يوسف رعى حشيش الحرم للحرج الذي ياحق الحجيج إذا منعوا الدواب منه، وعبارته، ولئن كان فيه حرج فلا يعتبر، لأن الحرج إنما يعتبر في موضع لا نص فيه، وأما مع النص بخلافه فلا،

ويجى، صاحب الاشباه (۱) بعد ذلك ويجعل هذه قاعدة من قواعد المذهب فيقول و المشقة والحرج إنما يعتبر في موضع لا نص فيه ، وأما مع النص بخلافه فلا ، ولكن ابن الهام لا يوافق على هذا وقال : إن هذا بمنوع ، بل البلوى تعتبر إذا تحققت بالنص النافي للحرج ، وهو ليس معارضة النص بالرأى . وكذلك سعدى أفندى في حاشيته على العناية عند رد صاحب العناية على تجويز أبي يوسف رعى حشيش الحرم قال و أقول : فأين قولهم : مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع ، ؟ .

ويقول الحموى في شرح الاشباه عند القاعدة السابقة: «إن الرد على أبي يوسف إنما بتم أن لوكان أبو يوسف يقول بذلك ، والظاهر أبه لا يقول به: ألا ترى أبه جوز الكيل فيما يوزن ، والوزن فيما يكال عملا بالعرف، وإن ورد النص فيه بخلافه ، ؟ يريد بذلك الرد على هؤلاء الفقهاء في قاعدتهم تلك التي ردوا بها على أبي يوسف بأن هذا الرد يكون صحيحا أن لوكانت هذه القاعدة وردت عن أبي يوسف أو عمل بمقتضاها ، لانه يكون حينئذ مخالفة منه لها .

وأكر الظن عندى أن هذا تصرف من الفقهاء فى سبيل ترجيح رأى الإمام فى تلك المسألة فقط، وتلك عادتهم فى الترجيح؛ فقد يلزمون المخالف بما لم يقل به . ولو كانت هذه القاعدة نقلت عن الإمام وصاحبيه صراحة لسلناها وقلنا: نعم هو عند الحنفية كذلك . وإلا فاذا يقول مؤلاء الفقهاء فها نقل عن الإمام نفسه

<sup>· 117 - 1 - (1)</sup> 

من اعتبار الحرج والحاجة، أو المصلحة ودفع المفسدة فى مقابلة النصوص فيما أسمعناك من مسائل الاستحسان وغيرها ؟ وإذا كانت المسألة تخصيصا بالنصوص النافية للحرج، كما يقول ابن الهمام، فلا معنى لهذه السكلمة هنا أصلا.

ومن الغـريب أنه بينها يقرر هؤلاء الفقهاء تلك القاعـدة إذ تراهم يخالفونها في تفريعاتهم ، مخالفين في ذلك النصوص وفتاوي أئمتهم ، فما تجويزهم أخذ الأجرة على تعلم القدرآن وسائر الطاعات، وإفتاؤهم بجواز التسعير في بعض الحالات، وتجويز بعضهم بيع الوفاء، إلا اعتبارا المصلحة في مقابلة النصـوص الصريحة من السنة . وقد خالفوا فيها أقوال أئمتهم كذلك لما تغير الزمن . وما اختيارهم لقول محمد في جواز بيع الثمارمع اشتراط بقائها وقد ورد النهي الصريح عن ذلك ، إلا من هذا الوادى.وإن قالوا فيه إن التعامل والعرف هو المبيح؛ فإن سبب التعامل هو الحاجة التي لم تبلغ درجة الضرورة ، وقد جوزوا التعامل في الدراهم بالعدد بدلا واستقراضاً وإن تفاوت وزنها ، مراعاة للعرف ومراعاة للضرورة ، وفي هذاخروج على النص جملة « فص حديث الربا » لأنه ألغاء للمعيارية بالمكيل والوزن. وقد أفتى أبو السعود منهم ببطلان وقف المدين إذاكان دينه مستغرقا والواقف قصد الفوار، مع إجازة الكل ذلك، مراعاة للمصلحة ودفع الضرر عن طائفة خاصة هم أصحاب الديون . وقد حكى (١) عن الفقيه أبي بكر الأعش أنه قال ﴿ إِنَّ المُـدَّعَى عليه بالسرقة إذا أنكر فللأمام أن يعمل فيه بأكبر رأيه ، فإن غلب على ظنه أنه سارق وأن المسروق عنده ، عاقبه . ويجوز ذلك كما لو رآه الإمام جالسا مع الفساق فىمجلس الشراب، وكما لو رآه يمشيمع السراق، فهذا اعتبار للمصلحة في مقابلة النص واليمين على من أنـكر .

وما أشبه هذا بما نقل عن الإمام مالك من تجويزه ضرب المتهم بالسرقة إذا كان معتادا عند إنكاره، حتى يقر، عملا بالمصلحة، وإنكانت فىمقابلة الحديث السابق، ومعارضتها بمصلحة أخرى وهى مصلحة السارق نفسه، لأنه قد يكون بريثا. هذا وإن سمى فقهاء الحنفية مثل هذه الفتوى سياسة.

<sup>(</sup>۱) أمَّلُهُ الزيلعي في تبرين الحقائق حـ ٣ صـ ٣٤٠

## الاستحسان عند المالكية

اشتهر الإمام مالك رضى الله عنه بالقول بالاستحسان، ولكن لم ينقل عنه تحديد هذا الاستحسان، بل إطلاق هذه اللفظة فى بعض المسائل وإن لم تكن كثيرة كثرتها فى الفقه الحنفى . ويظهر أنه كان يكتنى بالمعنى ويترك العنوان فى غالب الاحيان، على نهج القول بالمصالح، حيث فاق الاقران فى الإنتاء بها واعتبارها، حتى اشتهرت به واشتهر بها . وليس معنى هذا أن يقول فى كل فتوى : هذا الحكم لمصلحة هى كذا، أو الدليل على هذا المصلحة، أو ما شاكل ذلك من العبارات . ولعل القائلين إنه لم يقل بالاستحسان إلا فى مسائل معدودة يعنون بها المسائل التى صرح فيها بلفظة الاستحسان؛ وإلا فما معنى قوله ، الاستحسان تسعة أعشار العلم، كا رواه أصبغ عن ابن القاسم عنه رضى الله عنه . وكذلك لم يحدد التلاميذ الأولون هذا الاستحسان و العلم قد يكون أغلب من القياس ، وقد بالغ فيه فقال : « إن المخرق فى القياس يكاد يفارق السنة ، وإن الاستحسان عماد العلم » .

ولما قامت الخصومات حول الاستحسان وهل هو دليل شرعى أولا؟ عرقوه مع اختلاف فى العبارات ، كل يذهب الى ناحية . والظاهر أنهم قصدوا إثبات أنه غير خارج عن الادلة ، وننى أنه تشريع بالهوى ، ولم يقصدوا تفصيل أنواعه واستيعابها . وعباراتهم فى التعريف تبدو متقاربة لا تختلف إلا فى العموم والحصوص واليك بعضها :

عر"فه اللخمى فى التبصرة بأنه: كون الحادثة مترددة بين أصلين أحدهما أقوى بها شبها أو أقرب اليها، والآخر أبعد، فيعدل عن القياس على الاصل القريب الى القياس على الاصل البعيد، لجريان عرف، أو ضرب من المصلحة، أو خوف مفسدة، أو ضرب من الضرر. فهو يصوره بأنه ترك قياس قوى الشبه الى قياس بعيد الشبه لمقتض ؛ من عرف أو مصلحة . . . الخ، وهذا نوع منه فقط.

وعرفه بعضهم بأنه : استعمال مصلحة جزئية فى مقابلة قياس كلى . قال : فهو تقديم الاستدلال بالمرسل على القياس , وهذا خاص بنوع كسابقه . وعرفه ابن العربى بأنه: العمل بأقوى الدليلين. وذلك أن العموم إذا استمر والقياس إذا اطرد، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأى دليل كان من ظاهر أو معى. وهذا عام يشمل الأنواع كاما. ولقد صرح في موضع آخر بأن الاستحسان: استثناء من مقتضى الدليل العام فقال والاستحسان إيثار مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته. وقسمه أقساما، منها ترك الدليل للعرف، وتركه للصلحة، وتركه في اليسير التافه لرفع المشقة وإيثار التوسعة.

وعرفه ابن رشد فقال و الاستحسان الذي يكثر استعاله حتى يكون أعم من القياس هو : أن يكون طرحا لقياس يؤدى الى غلو فى الحمكم ومبالغة فيه ، فعدل عنه فى بعض المواضع لمعنى يؤثر فى الحمكم يختص به ذلك الموضع . ثم قال : والحمكم بغلبة الظن أصل فى الاحكام . وهذا كا ترى خاص إن 'فستر القياس بمعناه المعروف عند الاصوليين ؛ وأما إن فتسر بالمعنى الاعم كما قلناه فيما سبق كان مرادفا لتعريف ابن العربي .

والحاصل: أنه حصل اختلاف فى تعريفه كما عند الحنفية . والذى يؤخذ من مجموعها أنه: استثناء صورة من عموم أمثالها لدليل اقتضى ذلك . وهذا الدليل قد يكون عرفا ، أو مصلحة ، أو مراعاة للخلاف ، أو دفعا لمشقة وإيثاراً للتوسعة على الناس الح . كما صرح بذلك الشاطبي فى الاعتصام وقال ، إنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد والادلة بخلاف المصالح المرسلة ، ا ه.

ويلاحظ من سلوك علماء المالكية في بيان الاستحسان والمصالح المرسلة أنهم أحيانا يمثلون بأمثلة للاستحسان مرة وللمصالح المرسلة مرة أخرى. وملحظهم في ذلك الاعتبار . فباعتبار إخراجها عن عموم الدليل سموها استحسانا، وباعتبار أنه لم يرد فيها نص معين ولم يرد من الشارع اعتبارها بذاتها أو إلغاؤها سموها مصلحة مرسلة . والذي يعنينا من ذلك هو أنهم اعتبروا المصلحة في التشريع، سواء كافت في مقابلة دليل أو لاء عارضتها مصلحة أخرى أو لا ، كما يؤخذ من بحموع كلامهم في الاستحسان والمصالح .

بقى علينا النظر فيما قاله علماء المالكية : إن الإمام مالكا قال بالمصلحة إذا لم يقابلها نص . وبعيارة أخرى إنه يلغى المصلحة إذا كانت فى مقابلة النص . وسموا المصلحة التى عمل بها مرسلة ، والتى تعارض نصا ملغاة .

قال الشاطى بعد إيراد أمثلة المصالح: فظهر من هذه الامثلة أن المصلحة المرسلة تعتبر إذا كانت ملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنانى أصدلا من أصوله ولا دليلا من دلائله. وقال غيره: إن المصلحة عند مالك إذا عارضها نص تلغى. وبعضهم يعبر باشتراط عدم مصادمتها للنص. ويؤيد هذا أنهم أنكروا على يحيى ابن يحيى المصمودى فتواه أمير الاندلس وقد جامع فى نهار رمضان عدا بوجوب التكفير بصوم شهرين متتابعين قائلا: لو خيرناه سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة ، ولكن حملته على أصعب الامور لئلا يعود \_ أنكروا عليه حيث خالف مقتضى النص من التخيير وقالوا: إنها فتوى شاذة. وفي اعتبار حيث خالف مقتضى النص من التخيير وقالوا: إنها فتوى شاذة. وفي اعتبار أمثالها تغيير لحدود الله بتغير الاحوال ، فتحل رابطة الدين ، وتنفصم العرى .

ونحن إذا رجمنا الى فتاوى الإمام نفسه وما عمل به من المصلحة ، وجدناه رضى الله عنه اعتبرها ولو كانت فى مقابلة النص .

ففد أفتى فى المسرأة التى طلقت وهى حائض ثم انقطع حيضها فسلم تبلغ سن الآياس بعد \_ وهى التى تسمى فى عرف الفقهاء بممتدة الطهر \_ أنها تنتظر مدة الحمل الغالبة « تسعة أشهر ، ، ثم تنتظر ثلاثة أشهر بعد ذلك . وبهذا تنتهى عدتها (۱) وتحل للازواج . وهده المسرأة كا ترى ليست من ذوات الأشهر لعدم صغرها وعدم وصولها الى سن اليأس بعد . فهى داخلة فى عموم قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قسروه » . ولكنه اعتبر مصلحة المرأة ، لانها لو بقيت منتظرة من غير تزوج حتى تحيض أو تصل لسن اليأس ثم تعتد بالاشهر ، لتضررت . وأى ضرر بعد هذا الانتظار من غير بعل يعولها ؛ وقد تكون ولا أهل لها ،

<sup>(</sup>۱) مذهب مالك أن عـدة هـذه المرأة ثلاثة أشهر لا كل السنة كما صرح به خليل ، وعبارته «وإن لم تميز أو تأخـر بلا سبب أو مرضت ، تربعت تسعة أشهر ثم اعتدت بثلاثة ، فهذه العبارة تفيد أن التسعة استبراء والثلاثة هى العدة كما صرح بذلك النفراوى فى شرح رسالة ابزأبى زيد حـ ٢ صـ ٢٢١

فتضطرها الحاجة الى سلوك سبيل شائنة ! . فسرعاية للمصلحة ودفعا لما يظن من المفسدة ، خصص النص وأخرج منه هذه المرأة

وأفق رضى الله عنده فى الشريفة النى تتضرر بالإرضاع: بأنه لا يجب عليها الإرضاع محافظة على جمالها ، وأن هذا ليس منعادة قومها ، فلو فعلت لحقها أذى من تعير أو أنفة زوج أو غير ذلك . . . وهذا كا ترى تخصيص لقوله تعالى ، والوالدات يرضعن أولادهن . الآية ، بمصلحة كالية أو حاجية لا تصل الى مرتبة الضرورة . كما افتى بتعذيب المتهم بالسرقة بالسجن أو بالضرب حتى يقر ، مراعيا فى ذلك المصلحة : مصلحة أصحاب الأموال ؛ لأنه قد لا يتمكن المسروق منه من إقامة البينة ، وإن كان هذا فى مقابلة عموم الحديث ، والهين على من أنكر » . ولقد كان العمل بالحديث مفيدا حينها كانت القلوب عامرة بالإيمان ولا يقدم الواحد على يمين فاجرة من أجل مال سرقه مهما كانت قيمته ، فلما تغيرت النفوس وضعف سلطان فاجرة من أجل مال سرقه مهما كانت قيمته ، فلما تغيرت النفوس وضعف سلطان الإيمان ، عدل عن الحكم بلزوم الهين الى التعذيب . وهذا مشاهد محسوس فى تلك الطائفة حينها يتهم بسرقة فيطلب منه الهين ، يتهلل وجهه فرحا لما جاءه الفرج، ولا يبالى إن كان صادقا فى يمينه أو كاذبا

ومن ذلك تضمين الأجمير المشترك وإن لم يكن صانما ، فهو من اعتبار المصلحة فى مقابلة الدليل ، كما يقول الشاطبي : إن الأجراء مؤتمنون بالدليسل لا بالبراءة الأصلية .

وقد أجاز رضى الله عنه شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الجراح ، مع أن العدالة شرط فى الشهادة ، و من شروط العدالة البلوغ . قال ابن رشد فى البداية (۱) بعد ذلك : « وإجازة مالك لذلك هو من باب إجازته قياس المصلحة ، . فقد أفتى بذلك فى مقابلة النص . ولا يدفع هذا ما قاله ابن رشد قبل ذلك « وليست هذه فى الحقيقة شهادة عند مالك ، وإنما هى قرينة حال ؛ ولذلك اشترط فيها أن لا يتفرقوا لثلا يجبنوا ، لان الشهادة فى الحقيقة لا يراد منها شرعا إلا ترجيح صدق المدعى فما ادعاه ، فهى قرينة على الصدق . والله أعلم .

<sup>44</sup>V - 1 - (1)

وقسد أفتى مالك () أيضا بجواز تصديق المشترى البائع فى إخباره أن هسذه العسرة كدا من الكيل، وحمكم بصحة البيع بدون إعادة كيلها، مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان. ولكنه شرط ذلك بأن لا يكون البيع نسيئة لآنه يتهمه أن يكون صدقه ليُنظره فى الثمن.

وقد جوز المالكية (٢) تحليف المسلم على المصحف وعلى سورة براءة وفى ضريح ولى و بالطلاق إذا كان لا يشكف إلا بذلك، وعللوا هذا بأن المقصود من التحليف والتغليظ صرف الحالف عن الإقدام على الباطل. وهو عمل بالمصلحة فى مقابلة الحديث العام « من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت » .

فظهر من هده الفتاوى أن الإمام مالكا رضى الله عنه يخصص بالمصلحة . وقد صرح بهذا ابن العربي، وقال : إن ذلك النخصيص يسمى استحسانا . وكلامه في الاستحسان أصرح وأوفى من كلام غيره .

وحينئذ نقول لهؤلاء الشارطين: ما نوع هذه المصلحة؟ أهى من المعتبرة أم من المرسلة أم من الملغاة؟ أما أنها من المعتبرة بناء على تعريفهم لها بأنها التى ورد فيها دليل معين، فلا. وأما أنها من المرسلة كماصوروها فلا؛ فلم يبق إلا النوع الثالث وهو الملغاة على تصويرهم لها، وهم لا يوافقون على ذلك، وإلا لنسبوا إمامهم الى العمل بشىء ألغاه الشارع. كيف وهم المدافعون عن مذهبه الناطقون بلسانه في كل شيء.

قديقال: إنه فيمثل هذه لم يبلغه النص،أو بلغه ولم يصح عنده، فلم يعمل بالمصلحة في مقابلة النص. والجواب: أنها احتمالات إن سلمت في أحاديث الآحاد فلا تسلم في غيرها من الاحاديث المشهورة والآيات. فأولى لهم أن يتركوا هذا الاشتراط.

وبعد ذلك قد يقول قائل: إن هـذه المصلحة المخصصة لا يصدق عليها أنها مصلحة صادمت نصا أو عارضته ، لأن معنى المصادمة أو المعارضة أن تكون دالة على نقيض ما ذل عليه النص . وهـذا لا يتحقق إلا فى مصلحة تلغى النص بجميع

<sup>(</sup>١) بداية الجنهد = ٢ ص ١٣٨

<sup>(</sup>٢) حاشية الدسوق على الشرح الكبير = ٤ صـ ٢٢٨

أفراده حيث يصبح النصغير معمول به ، ولكن فىالتخصيص ، النص بقى العمل به في عدا المخرج بالتخصيص .

والجواب: أن الدليل الذي سوغ التخصيص بها ، يحوز ترك النص بحميع أفراده بها ما دام الغرض تحقيق المصالح الناس . على أن العمل بالمصلحة لا ينسخ العمل بالنص ، بل غاية مافيه تعطيل العمل به مؤقتا ، حتى إذا ما زال العارض الذي من أجله عمل بالمصلحة ، رجع العمل بالنص كاكان . فثلا : لو فرضنا عود الامانة الى نغوس الصناع كاكان في صدر الاسلام وزال من نفوسهم الطمع في أموال الغير ، رجعنا الى الاصل وهو عدم التضمين . وكذلك ضرب المتهم بالسرقة ، لو عاد سلطان الإيمان الى جميع النفوس بحيث لا يظن بمسلم الإقدام على يمين فاجرة من أجل المال المسروق ، تركنا هذه الفتوى ، ورجعنا الى العمل بالحديث : و واليمين على من أنكر ، . والامام مالك رضى الله عنه حينها أفتى بتلك الفتاوى لم يقل إنها شرع دائم لا يتغير على مدى الآيام و يجب على جميع المسلمين العمل به يوم الدين .

فإذا ثبت عنه العمل بالمصلحة تخصيصا للنصوص واعترف به الآتباع ، فاذا يقولون فى نص تحته فرد واحد وأضحى العمل به يلحق بصاحبه العنت والضرر ؟ أيعترفون بجواز العمل بالمصلحة فى مقابلة ذلك النص وهبو نقض لذلك الشرط الذى شرطوه ، أم يمنعون العمل بها وهبو إهدار للآدلة المبيحة للعمل بالمصلحة وهى فى بحموعها تفيد قطعا ، وهذا النص الجزئى لا يفيد إلا الظن ، وفيه عكس لقضية التعارض والترجيح ؟ . على أن ما أفتى به إمامهم من جرواز دفع الزكاة المهاشمي إن لم يكن بيت المال منتظها حفظا له من الفقر والضرر ، فى مقابلة الحديث وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد ، الحديث ـ من هذا القبيل ؛ لأن النص حينئذ عطل العمل به . ولو فرضنا رجوع المسلمين الى دينهم وعاد إليهم سلطانهم و نظمت يبوت أموالهم وأخذ كل ذى حق حقه ووجد الهاشميون غناء عن الزكاة لرجع المجوزون الى المنع وقام سلطان الحديث كاكان يعمل به إبان قوة الاسلام وعزته .

وأما فتوى يحيى بن يحيى التى اتخذوها متكا ً لهم فى هذا الاشتراط فلا تفيدهم في كثير ولا قليــل. ولذلك سلك الشاطبي فى ردها مسلــكا آخر فقال . إن صح

هذا عنه وكان كلامه على ظاهره ، كان مخالفا للإجماع ؛ لآن العلماء بين قائلين : قائل بالتخيير ، وقائل بالترتيب ، فيقدم العتق على الصيام ؛ فتقديم الصيام بالنسبة الى الغنى لا قائل به (۱) ، ا ه . .

وأنت إذا عرفت أن النص الوارد هنا هو حديث الاعرابي، وفيه يقول له رسول الله صلى الله عليه وسلم: و فهل تجد ما تعتق رقبة ؟ ، قال : لا ، قال : و فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ، ؟ قال : لا ، قال : و فهل تستطيع أن تعلم ستين مسكينا ، ؟ قال : لا . . . الحديث . وهو يفيد أن مشروعيتها على الترتيب لا التخيير ، وأن التخيير لا دليل عليه ، وأن علماء المالكية الذين أنكروا على يحيى أنكروا عليه مخالفته لمذهب مالك في التخيير لا مخالفته للحديث ، وأن مجرد المخالفة للمذهب الأجمل المصلحة لا يرد به الفتوى ، وأن غاية معارضة الفتوى النص هنا تخصيص له بإخراج مثل هذا الامير من حكم النص وهو جائز عنده النص حوا به . إذا عرفت ذلك كله ، أدركت السبب الذي جعل صاحب الاعتصام يلجأ الى تصوير هذه الفتوى بأنها مخالفة للإجماع .

والإجماع نغمة رددها العلماء في العصور السابقة لرد آراء المخالفين حيث كان الناس بها بون دعوى مخالفة الإجماع . والإجماع هنا غير صريح ، بل غايته أنهم اختلفوا في المسألة على قولين ، وهذا كما يقول علماء الأصول إجماع منهم على أنه لا يجوز إحداث قول ثالث ، وهي مسألة مختلف فيها على أقوال (٢) .

وعندى أن مخالفة الفتوى لهذا الإجماع لا يزيدها ضعفا على مخالفتها للنص ؛ لأن المصلحة إذا كانت من الادلة المعتبرة فقابلتها لمغيرها من الادلة يعتمد فيها الترجيح بالقوة لا بكون المقابل إجماعا أو غير إجماع إذا كان الحكم مما يعتبر فيه المصلحة بأن كان بعيدا عن العبادات وما شاكلها مما يوقف فيه عند النص .

والكلام هنا فى هـذه المصلحة هل هى فى ذاتها صالحة للاعتبار فيعتمد عليها قابلت إجماعا أو غيره ، أو غير صالحة فتلغى ؟ .

<sup>(</sup>١) الاعتصام ج ٢ ص ٢٨٥

 <sup>(</sup>٢) الأقوال في هذه المسألة ثلاثة: أحدها أن هذا إجماع علىأنه لا يجوز إحداث قول ثالث،
 وثانها أنه ليس باجماع ويجوز إحداث قول ثالث مثلقاً. وثالثها التفصيل بين ماإذا كان ذلك القول المحدث يرقع حكما متفقاً عليه أولاً ، فنعوا الأول وجوزوا الثاني .

قد لاحظ صاحب هذه الفتوى أن الكفارة شرعت للزجر عما شرعت من أجله، ولم يلاحظ فيها معنى آخر. والحق أنها غير قاصرة على الزجر، بل فيها معنى الستركا ينبيء عن ذلك لفظها ؛ وهذا الآخير كما يتحقق بالصوم يتحقق بغيره من العتق والإطعام وحينئذ يكون يحيى قد خالف الحديث من غير مقتض. ولو سلمنا أنها شرعت للزجر فقط فلا يلزم وجود الانزجار لكل فرد، بل الشأن فيها ذلك وإن تخلف في بعض الأفراد. كيف والمشاهد أن من الناس من لا ينزجر وإن فعل به أقصى العقوبات ؟ فاعتبار هذا المعنى \_ وهو تحقق الانزجار من كل فرد \_ يؤدى الى القول بإهدار كل حد وتشريع غيره إذا غلب على الظن أن شخصاً فرد \_ يؤدى الى القول بإهدار كل حد وتشريع غيره إذا غلب على الظن أن شخصاً لا ينزجر بإقامة ما حده الله عليه، ولم يقل بذلك أحد . على أن في اعتبار هذه رغب الشارع فيه في غير موضع على القول بالترتيب، وحرمان الفقراء مر رغب الشارع فيه في غير موضع على القول بالترتيب، وحرمان الفقراء مر الإطعام على القول بالتخيير . وهي كما ترى مصالح متعدية لغير واحد . والقائلون بالمصالح قيدوها بأن لا يلزم من اعتبارها ضياع مصلحة أعظم منها .

وإذا ظهر أن إلغاءها من هذه الناحية ، فلا وجه لقول من يقول إن المصلحة إذا كانت في مقابلة النص لاتعتبر مطلقا ، مدعيا أن هذا مذهب مالك رضي الله عنه أخذا من إنكار علماء المالكية على يحيى ، لانه رضى الله عنه قد اعتبرها فيها ورد عنه من الفتاوى وإن كانت في مقابلة النصوص . غاية ما في الامر أنه يؤخذ من صنيعه أنه قيدها بأن لا يكون في اعتبارها إلغاء أخرى أعظم منها . ألا ترى تقييده جواز ضرب المتهم بالسرقة بمن كانت عادته السرقة ، لا من كان مستورا أو ظاهر الصلاح ، لأن الغالب فيهما البراءة ، فيكون ضربهما نظرا لمصلحة موهومة أو مرجوحة مع إهدار مصلحة محققة راجحة . وأما من عادته ذلك ، فالظاهر يشسهد بأنه سارق ، وفي ضربه محافظة على أموال الناس ، واحتمال براءته مرجوح أو موهوم . والله أعلم .

## الشافعي والاستحسان

أما الإمام الشافعي فهو وإن أنكر الاستحسان وبالغ في رده كما نقلناه عنه فيا تقدم، إلا أن هذا الإنكار لا يمكن تسليطه على جميع أنواع الاستحسان عند القائلين به ، بعد أن عرفنا أنه الاستثناء من العموم بالنص أو الإجماع أو العرف أو المصلحة ، فإنه رضى الله عنه معترف بالمستثنى بالنص أو بالإجماع متى تحقق عنده الإجماع . وخلافه في الاستثناء بالمصلحة والعرف . لكن بمض فروع المذهب تشهد باعتبار الشافعية للاستثناء بالمصلحة . قال صاحب المنهاج (۱) « إن المذهب صحة كفالة البدن ، وعلل ذلك الخطيب في شرحه مغنى الحتاج ، بالحاجة إليها . ثم قال: وقول الشافعي كفالة البدن ضعيفة ، أراد من جهة القياس ، وهذا صريح في موافقتهم غيرهم بالقول بالاستحسان بالحاجة في مقابلة القياس الذي هو الاصل أو القاعدة .

وهذا إمام الحرمين فى برهانه (۱) ينسب إلى إمامه العمل بالمصلحة ، ولكن يشترط كونها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا ، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الاصول قارة فى الشريعة . وعبارته فى بحث الاستدلال اختلف العلماء المعتبرون والاثمة الخائضون فى الاستدلال ، وهو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلى من غير وجدان أصل متفق عليه ؛ فذهب القاضى وطوائف من متكلمى الاصحاب إلى رد الاستدلال وحصر المعنى فيما يستند إلى أصل ، وأفرط الإمام إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضى الله عنه فى القول بالاستدلال ، فرأى أن يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعانى المعروفة فى الشريعة ، وقد جره ذلك إلى استحداث القتل وأخذ المال بمصالح يقتضيها فى غالب الغان وإن لم يجر لتلك الم استد لله أصول ، ثم لا وقوف عنده بل الرأى رأيه ما استد نظره فيه وانتقض عن أوضار التهم والاغراض . وذهب الشافعي ومعظم أصحاب

<sup>(</sup>۱) ثبي عن الامام الشافعي أنه عبر بالاستحمان في أحكام بعض الحوادث فقال: أستحمن أن تكون المتمة في حق العقم ثلاثين درهما . وقال : أستحمن أن يؤجل الشفيع ثلاثا .

<sup>(</sup>۲) ج ۲ ص ۲۰۳ س (۲)

أبي حنيفة رضى الله عنه إلى اعتقاد الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز النأى والبعد والإفراط، وإنما يسوغ تعليق الاحكام عصالح شبية باللصالح المعتبرة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الاصول قارة فى الشريعة. فالمذاهب إذن فى الاستدلال ثلاثة: أحدها نفيه والاقتصار على كل معنى له أصل معين. والثانى: جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب، قربت من موارد النصوص أو بعدت إذا لم يصد عنها أصل من الاصول الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع. والمذهب الثالث: هو المعروف من مذهب الشافعى: التمسك يالمعنى وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربه من معانى الاصول الثابتة، اه المقصود منه. ثم زاد على هذا فقال: و ومن تتبع كلام الشافعى لم يره متعلقا بأصل ولكنه يتوط الاحكام بالمعانى المرسلة فإن عدمها النفت إلى الاصول شبها كدأبه إذ قال: طهارتان فكيف يفترفان؟ ولا بد فى التشبيه من الاصل، اه

وأنت تعلم من هو إمام الحرمين فى ثقته وعلمه وإطلاعه الواسع، لا يسمح له كل هـذا أن ينسب إلى إمامه الذي حمل لواء الدفاع عنه في عصره ما لم يقله أو يدخـل عليه في مـذهبه ما ليس منه . فلا يهولنك قول متأخري الشافعية | إن الشافعي لم يقل بالمصالح ، واستبعدوا نسبتها إليه حتى قال قائلهم ، والمصالح المرسلة قال بها مالك بن أنس ، وكاد إمام الحرمين يوافقه ، ونسبه إلى الشافعي . . وكائهم يريدون من إمامهم إن كان قال بها ، أن يصرح بهـذه المقالة : عملت بالمصلحة ، أو حجتي في هذا القول المصلحة . كما هو دأبهم في التعبير عن آرائهم . كما لا يمنعك من تصديق هـذه النسبة عـدم ذكر الشافعي للمصلحة ضمن الادلة في رسالته . فقــد نشأ الشافعي في وسط عناصر الاختلاف ، وأخــذ بأطراف مذهى أهل العراق، وأهل الحجاز، ومزج بينهما ، ولكنه لما وجد سلطان أهل الحديث في عصره كاد أن يزول من جرا. ضعفهم في المناظرة، ووجمد مع ذلك الطعون متوالية على أهـل الرأى ، أخـذ في نصرة هؤلاء ، والدفاع عن هؤلاء ، محاولا إرجاع الرأى إلى القياس الذي هو إلحاق فرع غير منصوص على حكمه ، بآخر منصوص عليه ، بجامع بينهما ، لتهدأ العاصفة إلى حد ما . وشي. آخر هو أن كتابه هـ ذا لا يخرج عن كونه رسـ الة بعث بها إلى ابن مهدى الذي طلب منه وضع قواعــد للاجتهاد ليحسم بها النزاع ، وليضرب على أمدى الدخـــلا.

الذين دخلوا هـذا الباب من غـير تأهل له ؛ فلم يقل فيهاكل شيء . وهـل يدعى أحد أن الشافعي استوعب القواعد والاصولكلها في رسالته ؟

وشىء ثالث: هو أن العمل بالمصلحة لا يخسرج عن كونه عملا بالنصوص الدالة على اعتبارها ؛ فلا يلزم من عدم التصريح بالعمل بها إهدار اعتبارها . على أن فروع المذهب فيها الشيء الكثير من العمل بالمصلحة حتى ولو كانت في مقابلة النص إذا دعت الحاجة إلى ترك ظاهره .

فقد قرر الشافعية أنه يجوز إتلاف شجر الكفار ونباتهم لحاجة الفتال والظفر بهم ، وكذا الحيوان الذي يقاتلون عليه ، مع عدم نص صريح في هذا. كا قرروا جواز أخذ نبات الحرم لعلف البهائم لما يلحق الحجيج من الحرج لو لم يبح لهم ، مع نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصريح عنه . وما أشبه هذا بقول أبي يوسف الذي ثارت عليه ثائرة فقها ، الحنفية المتأخرين من أجل ذلك قائلين : إن الحاجة لا عبرة بها في مقابلة النص ؟ وقد سمعت ما فيه قريباً .

وقد أفتوا بجواز ضمان الدرك، مع أنه مخالف للقياس، حيث إن البائع إذ باع ملك نفسه لا يكون ما أخذه من الثمن ديناً عليه حتى يضمن، معللين ذلك بحاجة الناس الى معاملة من لا يعرفونه، ولا يؤمن خروج المبيع مستحقاً، فلو لم يجز ذلك للحق الناس الحرج. وهذا عين ما أفتى به الإمام مالك رضى الله عنه من ضمان درك البدوى، بل أوسع دائرة منه. وقد مستحيت هذه الفتوى مصلحة مرسلة. كما أفنوا بجواز تضبيب الإناء بالفضة، مع عموم الهي عن الاستعمال، ممللين ذلك بالحاجة. ولا يقال إنه ضرورة، لانهم لم يقيدوا هذا الجواز بالعجز عرب غير الفضة حتى يكون ضرورة، وهي تبيح أصل الإناء من النقدين عند الجميع.

ومن ذلك إفتاؤهم بالاكل من الغنيمة فى دار الحرب، مع ورود النهى عن الانتقاع بها قبل القسمة، مستندين فى ذلك إلى الحاجة، ولم يقيدوا هذا الجواز بحالة عدم وجدان غيره معه حتى يقال إنه من باب الضرورة المتفق على العمل بها، بل أطلقوه إطلاقاً. نص على هذه انفروع السيوطى فى الاشباه (١) والنظائر.

<sup>. 71 67. - (1)</sup> 

وقد قالوا أيضا: لو عم الحرام في بلدة بحيث لا يوجد فيها حلال ، جاز أن يستعمل من ذلك ما تدءو إليه الحاجة ، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورة ، لأنه لو وقف عليها لادى الى ضعف العباد ، واستيلاء السكفار وأهدل العناد على بلاد الإسلام؛ ولانتقطع الناس عن الحرف والصنائع والاسباب التي تقوم بمصالح الانام. نص على ذلك (۱) عز الدين بن عبد السلام. ثم قال : قال الإمام رحمه الله : ولا يتبسط في هذه الأموال كا يتبسط في المال الحملال ، بل يقتصر على ما تمس إليه الحاجة ، دون أكل الطيبات ، وشرب المستلذات ، ولبس الناعات التي بمنازل التيات . ثم قال : وصورة هذه المسألة أن يجهل المستحقين بحيث يتوقع أن يعرفهم في المستقبل ، ولو يئسنا من معرفتهم لما تصورت هذه المسألة ، لأنه يصير حينقذ للمصالح العامة كالضرورة الحاصة . ثم قال : ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودره المفاسد ، حصل له من مجموع ذلك اعتقال أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها ، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها ، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص . فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك ، ا ه . فهذا عمل بالمصلحة في مقابلة النصوص الدالة على عدم قربان مال الغير والانتفاع به ، والنصوص الدالة على عدم قربان

ويقول السيوطى فى الأشباه , الحاجة تنزل منزله الضرورة ، عامة كانت الحاجة أو خاصة ، وقد نص الشيخ الغزالى فى المستصفى (٢) على أن التخصيص بالمصلحة لا ينكره أحد بعد ما اختار فى الزنديق المتستر إذا تاب أنه لا تقبل توبته ويقتل ، مع عموم الحديث ، أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، ما الحديث .

<sup>(</sup>١) قواعد الأحكام ح ٢ ص ١٥٩ وما بعدها

<sup>· 199 - 1 - (</sup>Y)

#### الحنابلة والمصلحة

أما الإمام أحمد رضى الله عنه فقد عمل بالمصلحة , الاستصلاح عندهم ، والاستحسان . قال ابن دقيق العيد فى شأن المصلحة المرسلة : , الذى لا يشك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء فى هذا النوع ، وبايه ابن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره فى الجملة ، . وقد صرح بهذا جماعة من الحنابلة البارزين كابن تيمية ، وتليده ابن القيم ، ونجم الدين الطوفى .

فقال الأول , إذا (١) أشكل على الناظر أو السالك حكم شيء هـل هو على الإباحة أو التحريم ، فلينظر الى مفسدته وثمرته وغايته ، فإن كان مشتملا على مفسدة راجحة ظاهرة فإنه يستحيل على الشارع الآمر به أو إباحته ، بل يقطع أن الشرع يحرمه ، لا سما إذا كان مفضيا الى ما ببغضه الله ورسوله ، .

وقال فى فتاويه (۱) , كل ما لا يتم المعاش إلا به فتحريمه حرج وهو منتف شرعا، وكل ما احتاج الناس اليه فى معاشهم ولم يكن سببه معصية هى ترك واجب أو فعل محرم لم يحرم عليهم ، لانهم فى معنى المضطر الذى ليس بباغ ولا عاد ، .

وفى بحث قاعدة الأصل فى العقود والشروط يقول: و فتبين أن مقصود العباد من المعاملات لا يبطله الشارع إلا مع التحريم، لا أنه لا يصححه إلا بتحليل. وفى آخرها يقول: ووإذا كان الملك يتوع أنواعا وفيه من الإطلاق والتقييد ما وصفته وما لم أصفه، لم يمتنع أن يكون ثبوت ذلك مفوضاً الى الإنسان، يثبت منه ما رأى فيه مصلحته، ويمتنع من إثبات ما لا مصلحة فيه؛ والشازع لا يحظر على الإنسان إلا ما فيه فساد راجح أو محض، فاذ لم يكن فيه فساد أو كان فساده مغدورا بالمصلحة، لم يحظره أبدا، اه المقصود منه.

وابن القيم يفول فى بعض كتبه (٢) , وتعليق العقود والفسوخ والنـبرعات وغيرها بالشروط أمر قد تدعو إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة فلا يستغنى عنه المسكلف، . وأنت خبير بأن فتح باب الشروط كما يقـول الحنابلة خصوصا

<sup>(</sup>١) نقله جمال الدين القاسى فى تعليقه على رسالة الطوفى ، وراجع مجلة المنار المجلد التاسع ص ٧٦٩

<sup>(</sup>٢) راجع ج ٣ صفحات ٣٦٨ ، ٣٤٤ (٢) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٨٨

ابنالقيم وشيخه ، أكبر دليل على أن المصلحة شغلت حيزا كبيرا عندهم فى التشريع، لآن الشارط لا يفعل إلا ما يعتقد أنه مصلحة له . وهدذا الجواز هو الذى يساير الزمن، فقد جدت للناس حاجات وعادات وتغيرت أحوال وظهرت شروط للتعامل لم تكن موجدودة من قبل ، فلو وقفنا عند ما أبيح من الشروط بالنص لصاعت على الناس مصالحهم .

وفى موضع آخر (۱) يقول و إذا رهنه رهنا بدين فقال : إن وفيتك الد ين الى كذا وكذا وإلا فالرهن لك بما عليه ، صح ذلك ، وفعله الإمام أحمد . وقال أصحابنا : لا يصح . وهو المشهور من مذاهب الأثمة الثلاثة . واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم و لا يغلق الرهن ، ثم رد عليهم بأن هذا لاحجة فيه ، وإنما همو نهى عن فعل الجاهلية وهمو التملك للرهن بغير إذن صاحبه إذا لم يوفه . قال : وأما بيعه للمرتهن بما عليه عنمد الحلول فلم يبطله كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس صحيح ولا مفسدة ظاهرة ؛ وغاية ما فيه أنه بيع علق على شرط و نعم فكان ماذا ؟ وقد تدعو الحاجمة والمصلحة الى هذا المرتهن ، ولا يحرم عليهما ما لم يحرمه الله ورسوله . ولا رب أن همذا خير للراهن والمرتهن من تمكليفه الرفع الى الحاكم وإثباته الرهن واستئذانه فى بيعه والتعب الطويل الذى لا مصلحة فيه سموى الحسارة والمشقة . فإذا اتفقا على أنه له بالدين عنمد الحلول كان أصلح لهما وأنفع وأبعد من الضرر والمشقة والحسارة . وقعد اختار هو وشيخه مذهب مالك عجر عليه الحاكم أولا .

وأما نجم الدين الطوفى فقدد فتح باب المصالح على مصراعيه فى أبواب المعاملات ، وقدمها على كل دليل حتى النص والإجماع ؛ وتلك رسالنه شاهدة بذلك ؛ تسكلم فيها على المصلحة بمسالم يسبقه به أحد ممن تسكلموا فى هذا الباب ، وإن تغالى فى بعض مواقفه ؛ وقد سبقت الإشارة الى شى. من ذلك .

<sup>(</sup>۱) ج۴ س ۲۷۲

وبعد، فهؤلاء الاعلام الثلاثة هم الحنابلة الاحرار الذين لم يدخلوا ربقة التقليد في أعناقهم ، فنضجت عقولهم ، وسمت أفكارهم ، وقفوا على الشيء الكثير من أسرار الشريعة ؛ ولوكان غيرهم سلك هذا المسلك لسار الناس إخوانا في الله غير منجافين ولا متنابزين بالالقاب، ولا متقاتلين بسلاح السباب الهسدام للاخوة الإسلامية ؛ ولكان للشريعة وضع آخر غير ما هي عليه الآن . فيكم أفسد التقليد عقولا ، وكم أهوت العصيبة المذهبية بالافكار الى مكان سحيق ، فقتلت المواهب وفصبت النزاع في مواضع الوفاق ، و فرقت كلة المسلين .

قد يقال: إن هؤلا. الذين وصفتهم لايمثلون لنا مذهب الحنابلة بعد خروجهم عن دائرته فى كثير من المواضع، فهلا جئت لنا بشىء غير هذا تثبت به مدعاك أن اب حنبل وأتباعه عملوا بالمصلحة كدليل؟

والجواب: أن المتتبع لكتبهم ، خاصة أبواب المعاملات ، يحد فيها الشيء الكثير من العمل بالمصلحة .

من ذلك إفتاؤهم بضمان العهدة والمسمى عند غيرهم بضمان الدرك وقال صاحب كشاف (۱) القناع : وضمان العهدة صحيح عند جماهير العلماء لآن الحاجة تدعو إلى الوثيقة . ثم قال : ولانه لو لم يصح لامتنعت المعاملات مع من لم يعرف، وفيه ضرر عظيم رافع لاصل الحكمة التي شرع البيع من أجلها ، اه . وهذا كما ترى مخالف للقياس كما بيناه ، ولم يرد به نص ، ولكن دعت إليه الحاجة والمصلحة .

ومن ذلك (٢) القول بتضمين الآجير المشترك وإن لم يتعد ؛ وهو مروى عن الامام نفسه . وله قول آخر بتضمين كل أجير ولوكان خاصا مستندا إلى قول على رضى الله عنه الذى رواه فى مسنده . لا يصلح الناس إلا هذا . .

ومن ذلك (۱) ما روى أنه رضى الله عنه جوز تخصيص بعض الأولاد بالهبة لمعنى يقتضى التخصيص؛ مثل اختصاصه بحاجة أو زمانة أو عمى أوكثرة عائلة أو اشتفاله بطلب العلم أو نحوه من الفضائل، أو صرف عطيته عن بعض ولده

۲۳ [۱] ۲۳ ص ۱۷۷

<sup>[</sup>٧] المغنى لابن قدامة جـ ٣ ص ١٥٧

<sup>[</sup>٣] نفس الجزء ص ٢٦٥

لفسقه أو بدعته أو لكونه يستعين بمـا أخذه على معصية الله أو ينفقه فيها . قالوا : لآن العطية فى معنى الوقف . هذا مع ورود النهى عن التفضيل من غير استفصال ، وهو آية العموم .

وقد خرج أبو الخطاب() منهم وجها فى جواز إجارة الفحل للضراب، معللا ذلك بأنه انتفاع مباح والحاجة تدعو إليه، مع ورود النهى عنه فى الحديث: أنه صلى الله عليه وسلم دنهى عن عسب الفحل، متفق عليه.

هذا وقد ثبت عنه رضى الله عنه أنه يخصص النص العام بحالة خاصة مراعاة للمقصود من النص ، كما فعل فى حديث الاحتكار العام وقصره على ما إذا كان يضيق على أهل البلدة بأن كانت ضيقة ، وفى حال العنيق ، وأن يكون المشترى عن يحصر البلدة ؛ وأما إذا كان جالبا من غيرها أو كان المشترى غير قوت أو كانت البلدة واسعة لايضر ذلك بأهلها ، أو كان فى حالة السعة ، فليس بمحرم . ويشبه هذا تقييد عمد بن الحسن فيا سبق .

وعلى العموم، فقد قال الإمام أحمد رضى الله عنه وأتباعه بالمصلحة كغيرهم من الآئمة وأتباعهم، حتى ولوكانت في مقابلة النص، كما يؤخذ من أمثال تلك الفتاوى، وإن كان المشهور عنه أنه صاحب حديث.

\*\*\*\*\*

<sup>[</sup>۱] المغنى ج ٦ ص ١٣٢

## الخاتمية

والآن وقد رفع النقاب عن وجه المصلحة ، وأسفر صبحها لذى عينين، وظهر اتفاق أو شبه اتفاق من الائمة أصحاب المذاهب على العمل بها ، وإن أعقب ذلك فترة ركود لمما أوصد المتأخرون أبوابها ، وألقوا الآشواك في طريقها ، ووسموا الذاهب اليها بسمات المحكفر والإلحاد. ، وشنعوا عليه بأنه مارق من الدين خارج عن طريقة المسلمين .

فاذا يقول المصيخون لندائهم ، المجيبون لدعائهم ، الواقفون عند مقالاتهم ، المصدقون بأن الأئمة لم يعملوا بها وأنهم أجمعوا على ردها ؟ ماذا يقول هؤلاه وهؤلاه بعد ماظهر من عمل الأئمة بها في صراحة ، ومن قبلهم سلف الأمة الصالح رضوان الله على الجميع ؟ . عملوا بها في دائرة أوسع من الإرسال الذي جعلوه موضع نزاعهم فقيدوا وخصصوا بها النصوص ، بل تركوا ظواهر النص بسببها قبل أن تؤلف هذه الاصول . فأى الفريقين أصاب ، وفيم التقليد أيها الاتباع ؟ فإن كان ولا بد لنا أن نقلد فلنقلد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولنسلك سبيلهم الواضحة ، ولنتبع سلف الامة الصالح ، ولنجابه أولئك المنكرين بالحقيقة الواقعة في فقه الائمة ، رضى الله عنهم .

وحسن الظن يدعونا الى التماس العدر لهؤلاء المافعين؛ ولا شيء إلا ماقيل إلهم منعوا العمل بها سدا لذريعة الفساد، وضربا على أيدى المستهترين الذين ولجوا الباب من غير أن يتأهلوا له، وحفظا لشريعة الله من تعدى حدودها تحت ستار المصلحة، وإبقاء لوحدة الشريعة أن تنفكك، و نصوصها أن تنرك بما يظنه الناس مصلحة، وهذا سبب مقبول في شكله. فقد أجمع الائمة على أن سد الذريعة أصل من أصول الشريعة، وإن اختلفوا في تطبيقه في بعض الجزئيات، وما من إمام إلا ونقل عنه العمل به. وقد رأيت فيا سبق عمل الصحابة ومن بعدهم بهذا الاصل.

ونحن لاننكر أصل العمل به ، ولكن الأمر ليس على إطلاقه ، بل له حدود. وضوابط ؛ وذلك لآن الذرائع هي الطرق والوسائل الى الشيء الذي نهي الشارع عنه ، وهى فى أصلها مباحة ، ولكنها تُسَد أى تُسنَع لإفضائها الى المحرم . وهي كا قسمها العلماء ثلاثة أقسام :

أحدها: ما أجمع العلماء على سده؛ وهي ما إذا كانت مفضية الى ما فيه مفسدة قطعا أو ظنا قريبا منه؛ وهو ما يربر عنه عندهم بمقدمة الحرام حسرام، أو الموصل الى الحرام حرام.

وثانيها : ما أجمعه را على إلغائه ؛ وهي الوسائل التي يكون إفضاؤها الى المفسدة نادرا .

وثالثها: ما يتردد بين أن يكون ذريعة الى مفسدة ، وبين أن لا يكون كذلك، وهو موضع الخلاف بين الائمة .

فإذا أردنا تطبيق هذا الآصل على العمل بالمصلحة ، قلنا : إن العمل بالمصلحة مشروع للادلة الكثيرة المثبتة له ، وقد عمل به الصحابة ومن بعدهم ، ولما كان التصريح بذلك يفتح باب التعدى لحدود الله وترك النصوص بما يظن أنه مصلحة في وقت تشوف أمراء الجور والمستهترون الى تحصيل رغباتهم باستحلال الدماء والآموال باسم الشريعة تحت ستار المصلحة \_ أفتى العلماء بمنع العمل بها دفعا لهذه المفسدة ؛ وهذا الإفضاء كما ترى لا يصل الى درجة القطع أو الظن القريب منه حتى يكون من النوع المجمع على إلغائه ؛ من النوع المجمع على سده ، كما أنه ليس نادرا حتى يكون من النوع المجمع على إلغائه ؛ كيف وقد وجد فيه الاختلاف طوال هذه العصور ؟ وما من عصر إلا وفيه المصرح بجواز العمل بها والمهافع له ، فلم يبق إلا أنه من القسم المختلف فيه ، وهو المتردد بين أن يكون ذريعة الى تلك المصلحة أولا.

وبناء على هذا الأصل نقول: إن سد الذرائع نوع من المصلحة ، وإفراده باسم خاص إنما كان لاجل التمييز بين أنواعها فقط ؛ ومن شرط العمل بالمصلحة عند كل من ذهب إليها أن تكون راجحة لا يترتب على العمل بها مفسدة أعظم منها. ومفهوم هذا الشرط عدم جواز العمل بها إذا كانت مرجوحة أو لزم منها مفسدة تفوقها. وهذه المصلحة المتنازع فيها والامتناع من التصريح بها سدا لذريعة الفساد ، لم يتوفر فيها الشرط الذى شرطوه ، لانه ترتب على العمل بها مفسدة كبيرة بل مفاسد ، لما حافظ المتأخرون على التمسك بذلك .. منها :

أولا: عزل الشريعة عن خلق الله ، فأصبح الناس في واد والشريعة في واد المحدوا جودها وعدم مسايرتها للزمن ، بسبب وقوف الفقهاء المقلدين عند ماروى عن أثمتهم في كل شيء ، ظانين أن جميع ما أفتوا به شرع دائم لايتغير ما دامت الدنيا باقية ؛ فتحللوا منها الى القوانين الوضعية مرة ، والى التحايل مرة أخرى .

وثانيا: قفل باب الرقى فى وجه الآمة الإسلامية بمنعهم من تحصيل مصالحهم، وفى هذا شركبير: تأخر المسلمين فى معاملاتهم، بينا يتقدم غيرهم بخطوات واسعة، فضعفت قوميتهم، وتحكم الغير فيهم.

وثالثا: خلق الطعون على الشريعة من أعداء الإسلام؛ رموها بالجود، ووسموها بالتأخر وعدم مسايرتها للزمن. ومن تتبع تاريخ هذه الهجمات وجدها جاءت مقارنة لعصور التقليد ودعوى سد باب الاجتهاد؛ أما في عصور النضوج عصور الاجتهاد، فلا شيء من ذلك ، بلكان النزاع بين طواتف المسلمين على اختلاف طرقهم نزاعا في طريقة الاستنباط واستخراج الاحكام.

وأنت ترى أن كل مفسدة من تلك المفاسد كافية فى رد ما ذهبوا إليه ، فا بالك وقد اجتمعت ، مع أن هذا المنع لم يحقق المقصود منه ؛ فقد كان يوجد عند كل ظالم مستهتر من يمهد له الطريق الى رغبته عن انتسب الى الفقه باسم الشريعة وتحت ستار الحيلة .

وقد كان فى الإمكان دفع تلك المفسدة بغير هذا الطريق، ببيان المصلحة التي يصح العمل بها، مضبوطة بضوابط واضحة، ثم يقوم حراس الشريعة بمراقبة التطبيق؛ فن حاول الخروج عن الدائرة الصحيحة ردوا عليه عمله، وبينوا المناس خطأه. وبهذا تحفظ الشريعة من أن تشوه مع بقاء سيطرتها على الجيع. وحينئذ صح لنا إلزام هؤلاء المافعين بأصلهم الذى أصلوه قائلين إن سد" الدريعة يقضى عليكم أن تمنعوا هذا المنع لما أصبح العمل به موصلا قطعا أو ظنا قريبا منه الى مفاسد عظيمة؛ فإن شريعة الله خاتمة الشرائع عامة لكل الناس، شاملة لجيع الازمان، ولم يجعلها الحكيم سبحانه وقفا على طائفة معينة، ولا مناسبة لزمن معين، ولا أقامها سد" افى طريق رقى المستظلين بها، ولا قيدا ثقيلا فى أرجل من يريد النهوض من أبنائها.

والى هذا أودع القلم، وأطوى الصحف، مكتفيا فى هذا الموضوع الشائك المتشعب الاطراف، بتلك البحوث، كيلا تخرج الرسالة عن اسمها؛ فإن البحث لاعظم من أن يتحمل أعباءه كلها بجهود شخصى، لاسيا إذا كان من أمثالى المبتدئين ؛ بل لا يغنيه الغناءكله إلا تكاتف الجمود ومضاعفة الهمم من سادتنا الفضلاء الذين وهبهم الله أفكارا نيرة وعقولا جبارة بمن قطعوا الاشواط البعيدة فى دراسة الشريعة : أصولها وفروعها.

وتلك رسالتى ؛ وهو باكورة الثمرات التى جنيتها بعد أن قضيت عقدين كاملين فى طلب العلم ، أقدمها الى القضاة العدول من أسرة العلم ليحكموا لها أو عليها . فإن أك قد وفقت فى إخراجها فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، وإن كان غير ذلك فلى العذر عندهم فيما صنعت ، فإنما أنا بشر أخطى و أصيب ، لا أدعى العصمة لنفسى ، والسكال لله وحده .

وهنا أقول كما قال إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضى الله عنه «كل إنسان يؤخذ من كلامه ويترك إلا صاحب هذه السارية صلى الله عليه وسلم ، أو كما قال العماد الاصفهانى السكاتب المشهور « إنى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا في يوم إلا قال في غده أو بعد غده : لو غير هذا لسكان أحسن ، ولو زيد كذا لسكان يستحسن ، ولو قدم هذا لسكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل ؛ وهذا من أعظم العسبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر ، .

والله أسأل أن يوفق علماء المسلمين في كل مكان إلى إعادة النظر فيها كتب في عصور العصبية المذهبية لتنقيتها مما يوهم جمود الشريعة وعدم مسايرتها للزمن كي تعود لشريعة الله سيرتها الأولى فتكون رحمة للناس كها أرادها رب الناس إنه أكرم مسئول وهو حسبنا ونعم الوكيل .

والحمد لله حيث بالخير تمم . اللهم اجعل عملنا هذا خالصا لوجهك الكريم ، وو فقنا لحدمة دينك القويم ، وثبتنا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ، إنك على ما تشاء قدير .

وكان الفراغ منه فى يوم الخيس الرابع من جمادى الأولى سنة ثلاث وستين وثلاثمائة وألف من الهجرة المحمدية ، صلى الله وسلم على مفتتح تاريخها ، وعلى آله وأصحابه ، ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين ؟



# فهرس موضوعات الرسالة

<del></del>	
الموضوع	م الصفحة
فاتحة الرسالة .	٣
مقدمة البحث .	١.
الباب الأول في التعليل قبـــل عصر تأليف الأصول . في عصور	18
الاجتهاد ، وفيه أربعة فصول :	}
الفصل الاول : في مسلك القرآن في التعليل .	18
الفصل الثاني : في مسلك السنة في التعليل .	44
الفصل الثالث : في مسلك الصحابة في التعليل.	40
تقسيم إجمالي للأحكام باعتبار نظرهم إليها .	
النوع الأول: أحكام وردت غير معللة فعللوها ليعدوا حكمها كتعليلهم	444
النهى عن قطع الايدى في السفر الخ.	
النوع الثانى : أ-كمام وردت مطلقة أو معللة بعلة فلما بحثوها وجدوا	44
تلك العلل قد زالت أو ما شرع له الحكم قد تغير فغيروا الاحكام	
تبعا لذلك. موقفهم من المؤلفة قلوبهم. خروج النساء إلى المساجد.	
قيام رمضان . ضالة الإبل . تقدير الدية .	
النوع الثالث: أحكام شرعها الله في كـتابه أو فعلهــا رسول الله فتراهم	٣٤
ينهون عنهـا في بعض الاحيان مع اعترافهم بمشروعيتها دفعاً	
لمفسدة تترتب على فعلها . نكاح الكتابية . قصر الصلاة في السفر .	
متعة الحج. قسمة الغنائم .	
النوع الرابع: أحكام زاجرة اقتضتها الحالة لم تكن فى زمن رسول الله	•7
صلى الله عليه وسلم قضوا بها دفعا لمفسدة محققة أومظنونة وإن أدى	
الى تخصيص النص أو ترك لظاهره ، وهو ما يسمونه السياسة .	
طلاق الثلاث . تضمين الصناع . الزيادة في حد الخر . تغريم	
·	

من سرق غلامه ثمن ما سرق .

النوع الخامس: أفعال فعلوها لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عللوها بأنها خير، وأحكام حكموا بها فى حوادث جدت معللين بما يوافق العلل المنصوصة.

جمع القرآن. زيادة الآذان الثالث. أمر عمر لحاطب بن أبي بلتعة بالقيام من السوق أو بزيادة السعر لمما وجده يرخص في الثمن عند ما قدمت عير من الطائف بتجارة... الخ.

النوع السادس: أحكام اشتبه الأمر فيها على بعضهم فتوقف فيها أو حكم بحكم غير صحيح فيبين له غيره الصدواب فها فيوافقه .

جزاء قتل العمد إذا عفا بعض الأولياء . العصير المطبوخ . ميراث الجد مع الإخوة .

ختام الفصل: أحكام وقفوا عندها غير معللين أو ظهرت لهم العلة وزوالها ولسكنهم آثروا الوقوف عندها اقتداء برسول الله لعدم المصلحة في تغييرها . جواب عائشة رضى الله عنها لمرب سألت عن السبب في قضاء الحائض الصوم دون الصلاة . قول عمر عند استلام الحجر . موقفه من الرمل في الطواف .

الفصل الرابع: في مسلك التابعين وتابعيهم في التعليل.

مقدمة ـ تقسيم إجمالي للأحكام باعتبار نظرهم إليها .

النوع الأول: أحكام جاءت بها النصوص مطلقة أو عامة وجدوا العمل بهذا الإطلاق أو العموم موصل إلى خلاف المصلحة فعملوا بالمصلحة وإن أدت إلى تقييد النص أو ترك لظاهره. خروج النساء إلى المساجد. شهادة القريب لقريه و الوالد والزوج والزوجة ، اكتحال المعتدة للداواة . شهادة من لا يمتثل أمر القاضى. التسعير. النفرقة بين المتهم بالدعارة وغيره

78

77

11

74

44

فى الاحكام . توبة المسلم الذى تلصص . اختلافهم فى المقاتلة مع أمراء الجور . تفرقة توبة بن نمر الفاضى بين الخاسين أصحاب الرقيق وبين غيرهم فى شراء العبيد المعيبة .

۸۰

النوع الثانى: أحكام لم يرد بها نص أفتوا وقضوا بها لما فيها من المصلحة وهو ما يسمى بالمصلحة المرسلة في عرف الآصوليين . تضمين الصناع . تشهير بعضهم للسفيه ونهى الناس عن معاملته . المنع من اتخاذ من يقبل الرشوة عاملا . المؤلفة قلوبهم .

٨V

النوع الثالث: أفعال مباحة أو مسنونة تركوها لما يترتب على فعلها من المفاسد، وقد يلتزم أحدهم ما ليس لازما له شرعا لما يلحقه عند تركه من شبهة أو ظن. توصية بعضهم بألا يؤذن به أحدا إذا مات. أمر بعضهم بمحوكتبه عند موته. صوم أيام شوال الاولى. ضمان بعضهم الوديعة التي هلكت عنده من غير تعد ".

١.

النوع الرابع: أحكام اشتبه الاس فيها على بعضهم فيبين له الآخس خطأه . الشفعة للجار . النذر في المعصية . قتل من سب الخليفة . جزية أهل الذمة إذا أسرعوا إلى الإسلام .

1 4

الباب الثانى : في التعليل في عصر تأليف الاصول

مقىدمة فى بيان أن الخـلاف هنا مبنى على الخـلاف فى التعليـل فى عـلم الـكلام .

44

الفصل الآول: في بيان مذاهب المتسكلمين في التعليل. حكاية المذاهب. أدلة المعتزلة. رد إجمالي للأشاعرة عليها. أدلة الأشاعرة. الدليل الأول والرد عليه. الدليسل الثاني والرد عليه. الدليسل التالث والرد عليه. الدليسل الدليسل التالث والرد عليه. الدليسل الخامس والرد عليه. السبب في منالاة الآشاعرة في مسذهبه.

المراد من الغرض فى كلام القائلين بالتعليل. معنى الوجوب عند المعتزلة . تحرز أهل السنة من إطلاق هذه اللفظة فى جانب الله . النتيجة فى بيان أن الخلاف لفظى دار حول الألفاظ ومعانيها . تنبيه فى بيان نوع العلة المتنازع فيه هنا .

117

الفصل الثانى: فى حقيقة العالة عند الاصوليين وفيه مسألتان وخاتمة .

المسألة الاولى: فى ذكر تعريفات الاصوليين للعالة . تعريف الحنفية . ذكر جمالة من عباراتهم المختلفة فيه . تعريف الغزالى . ذكر جمالة من عباراته فيه وبيان التقائه مع تعريف الحفية . تعريف الآمدى وابن الحاجب . تعريف المعتزلة . تعريف طائفة من المتكلمين . خطوات هذا التعريف وما طرأ عليه من تغيير من زيادة القيود وحذفها . بعض ما ورد على هذا التعريف من اعتراضات . اصطلاح الشاطى فى العلة والسبب .

تنبيه : فى بيان وجه بناء الخلاف هنا على الخلاف فى علم السكلام المسألة الثانية : فى بيان ما يعلل به بالاتفاق وما اختلف فى التعليسل به و فها شعيتان.

147

144

14.

140

الشعبة الأولى: في التعليل بالأوصاف الظاهرة وبيان سر اتفاقهم عليه . الشعبة الثانية : في التعليل بالحكمة وبيان منشأ اختلافهم فيه .

حكاية المذاهب. إطلاقات الحكمة وبيان المعنى المتنازع فيه منها. الآدلة. أدلة المانعين والرد عليها. دليل المجوزين مطلقا والجواب عنه. أدلة المفصلين ودفع ما ورد عليها. بيان أن الآصوليين فرضوا السكلام في هذه المسألة فرضا وادعوا عدم وقوع التعليل بها. مناقشتهم في ذلك وإثبات وقوع التعليل بها في كلام الله وكلام الرسول. وفي فتاوى الآئمة أصحاب المذاهب.

الموضــــوع	رتم الصفحة
البحث الرابع: في اشتراط كونها مناسبة. بقدمة. الخلاف في المنصوصة. تحرير موضع النزاع. خلاصة الآراء. نقد كلام الأصوليين في حكايتها. الآدلة. أدلة النافين لهذا الشرط. أدلة الشارطين ومناقشتها. الخلاف في المستنبطة.	144
البحث الخامس: في اشتراط التأثير. المذاهب. تتبع هذا الشرط في كلام الحنفية. كلام الجصاص. الدبوسي. فخر الإسلام. بيان أنه شرط لإلزام المناظر لا لصحة العلة عندهم. كلام صدر الشريعة ومحاولته جعل هذا الشرط لصحة العلة وإرجاعه النزاع اللفظى إلى حقبق والرد عليه. كلام صاحب المرآة. اختراعه معنى جديد للتأثير كي يجعل لهذا الخلاف حقيقة . كلام ابن الهمام فيه. نقده لصدر الشريعة في تفسير التأثير وأنه ينقض تقسيمهم العلة إلى منصوصة ومستنبطة محاولة صاحب المسلم الجواب عن اعتراض صاحب	114
تنبیهان: ۱۱-: ۱۱: ۱۱: ۱۱: ۱۱- ۱۱- ۱۱: ۱۱: ۱۱: ۱۱:	<b>.</b>
التنبيه الأول: في بيان معنى التأثير عند غير الحنفية . التن بالثان : في تارنز أم المنزز أم ضره في منا الشيط	4.4
التنبيه الثانى: في مقارنة رأى الحنفية برأى غيرهم في هذا الشرط.	711
الفصل الرابع: في تقسيم الوصف المعلل به باعتبار المناسبة وعـدمها وفيه مباحث:	<b>4/4</b>
المبحث الأول : فى الطرد . معناه . الخلاف فى الطرد بمعنى الوصف . الخلاف فى الطرد بمعنى المسلك .	Y11
المبحث الثانى: فى الشبه. وفيه مسألتان: المسألة الأولى: فى تعريفه. أشهر التعاريف. مقارنتها وهل بينها تخالف؟ وجهة من ادعى ذلك والرد عليه.	444

الموضــــوع	رقم العنفحة
المسألة الثانية فحجيته. حكاية المذاهب. إرجاع المذاهب الى مذهبين.	44.
مذهب ابن الحاجب وهل هو مذهب مستقل مغاير لمذهب النافين؟	
الادلة . أدلة النافين ومناقشتها . أدلة القائلين بحجيته . بيان أنالقول	
بالشبه ثبت عن الآئمة .	
المُبحث الثالث : في المناسب . وفيه مسأثل .	744
المسألة الأولى: في تعريفه . ذكر تعريفاته المختلفة وبيان أنهـا	
متقارية .	
المسألة الثانية : في تفسيمه وذكر طائفة بن طرقهم فيه .	754
طريقة الغزالي . طريقة الرازي . طرية_ة الآمدي . طريقة	<u> </u>
ابن الحاجب . طريقة ابن السبكى .	}
مفارنة بين هذه الطرق وبيان مواضع الوفاق والخلاف .	707
المسألة الثالثة : في التعليل بالمناسب الغريب . مقدمة في ببان أن المراد	404
بالمناسب الغريب والمخيل، أو المناسبة والاخالة متحـد. الادلة .	Į
أدلة النافين لاعتباره وماقشتها وببان ضعفها . أدلة القائلين باعتباره	İ
وبيان رجحانهـا . نسبة الأقوال الى أصحابهـا وبيان ما في هـذه	
النسبة من اضطراب.	
المسألة الرابعة فىالمناسب المرسل. تحقيق محلالخلاف. حكاية المذاهب.	AFY
الأدلة . أدلة المانعين . أدلة المجوزين . نظرة عامة في هذه الادلة	
وبيان المذهب المختار .	
الىاب الثالث : في الحكلام على المصلحة ، و فيه بحرث :	774
البحث الاول : في تعريفها وبيان المهنى المتنازع فيه منها .	YYX
البحث الثانى: في تقسيمها . تقسيمها باعتبار اعتبار الشارع وعدمه .	144
نقد هذا التقسيم . تقسيمها الى متغيرة والى غير متغيرة . تقسيمها	l

410

44.

441

474

الى ضرورية وحاجية وتحسينية . الدليل على حصر الاقسام في هذه الثلاثة . أول منقسمها إمام الحرمين في البرهان . خلاصة الاقسام وبيان مواضع الوفاق والخلاف .

البحث الثالث: في حجيتها. أدلة اعتبارها في الجلة . دلالة الكتاب. دلالة السنة. دلالة الإجماع. دلالة المعقول. إشكال القرافي وجواب الشاطى عنه . المذاهب في المصلحة . ما حكاه صاحب البرهان فها . مـذهب الفاضي ومن تبعه وهو اعتبارها إذا كان لها أصل معين . أدلة هذا الرأى ومناقشتها . المذهب الثاني والثالث . تصوير إمام

البحث الرابع : في ببان نظر الشارع للمعاملات هـل هـو ملاحظ فيه التعبد أو مجرد عن ذلك ؟ اتفاقهم على أن المـــلاحظ فيهـــا أولا هو مصالح الناس . أدلة ذلك . اختلافهم في أنه لاحظ فيهما التعبد أولاً . أدلة من ادعى ذلك . مناقشة هذا الرأي .

أثر مراعاة هذا الآصل . اعتبار النعبد ، في معاملات الناس .

البحث الخامس: في تبدل الأحكام بتبدل المصالح.

أدلة ذلك . دلالة السنة . الآثار . الإجماع . ثبوت ذلك في عمل الائمة أصحاب المذاهب. متابعة الفقهاء المتأخرين لأئمتهم في ذلك.

هذا التبدل ليس نسخا.

اعتراض على هذا الرأى وجواله .

نتيجة هذا البحث.

البحث السادس: في تعارض المصلحة مع الإجماع.

الكلام على الإجماع كدليل . كثرة دعاوي الإجماع . عرض ابعض الاحسكام التي خالفت فيها الأئمة ما سماء الناس إجماعاً.

تحرز العلماء قديمـاً من مخالفة الإجماعات المدعاة .

تعارض المصلحة مع القياس . تعارض المصلحة مع مصلحة أخرى أو مع مفسدة .

البحث السابع: في موقف الآئمة أصحاب المذاهب المقلدة وأتباعهم إزاء المصلحة ومدى اعتبارهم لها . عدم عناية الاصوليين بهذا البحث

الاستحسان عند الحنفية . تتبع خطواته . ما ورد عن الإمام أبي حنيفة فيه . ما ورد عن صاحبيه . عدم تحديدهم له . توجه الطعون عليم في القول بالاستحسان . مقالة الامام الشافعي في ذلك . مقالة داود الظاهري . موقف أتباع أبي حنيفة إزاء هذه الطعنبات . دفاعهم عن إمامهم ببيان هذا الاستحسان وتحديده . ظهور التعريفات له . تعريف المكرخي وغيره . تعريف الجصاص . نقد المخالفين لهذه التعريفات . موقف متأخري الحنفية إزاء هذا النقد . تعريفهم للاستحسان والقياس باعتبار القوة والضعف . للاستحسان وتقسيمهم للاستحسان والقياس باعتبار القوة والضعف . كلام غر الإسلام . السرخسي . صدر الإسلام . إذعان الخصم لحذا واعترافه بأبه لا يوجد استحسان مختلف فيه . حملهم لكلام الشافعي على الاستحسان بالهوى . كلام صدر الشريعة في التقسيم الشافعي على الاستحسان بالهوى . كلام صدر الشريعة في التقسيم العقلى . وبيان صور التعارض . عدم نقد من أتى بعده لهذا التقسيم العقلى .

الكلام على الاستحسان وبيان حقيقته مستمداً من الفقه . نقد كلام الآصوليين . تكلفهم فيه في موضعين . الموضع الأول جعلهم القياس المتابل للاستحسان بأنواعه قياساً أصوليا وقصره على ذلك الموضع . الثانى حصرهم أنواع الاستحسان في المستحسن بالنص والإجماع والقياس الخني والضرورة مع أن أنواعه كثيرة في الفقه . بسط الدكلام في هذين الموضعين . تحقيق أن المراد بالقياس في هذا الموضع

447

444

44.

477

القاعدة أو الاصل أو مقتضى الدليل العام غالبًا . السبب في تفسير الاصوليين لهذا الفياس بالقياس الاصولى . تطبيق بعض ما ورد عن الامام وصاحبيه على ذلك.

الموضع الثانى : ما به الاستحسان أو الأمور التي يترك بها القياس

النوع الأول: الاستحسان بالنص. أمثلته . السلم. الإجارة. صوم الناسي.

417

454

40.

النوع الثاني : الاستحسان بالإجماع . الاستصناع . دخول الحمام من غير تعمين أجرة.

404

402

النوع الثالث: الاستحسان بالضرورة. طهارة الآمار . سؤر سياع الطير . الشهادة على الشهادة . الشهادة بالسماع في بعض الأمور .

النوع الرابع: الاستحسان بالعرف. أنواع العرف. العرف الشرعي. العرف العمـلي . عرف التخاطب . أمثـلة النوع الأول . قول الرجـل مالى في المساكين صـدقة . من حلف لا يصلي لا محنث بمجرد الافتتاح .

أمثلة النوع الثاني . صحمة اشتراط بقاء الثمار حتى يتم نضجها . وقف المنقول . استعارة الدواب وردها إلى بيت ماليكما . استشجار الجمل ليحمل عليه محملا وراكبين من غير تعبين.

أمثلة النوع الثالث. قول الرجل كل حلَّ على حرام. الوصية للجيران .

النوع الخامس: الاستحسان بالقياس الخني . قول الرجمل لامرأته إذا حضت فأنت طالق وقالت حضت وكنذبها الزوج

النوع السادس: الاستحسان احتياطا مراعاة للخـلاف. مثاله جـواز العمرة للسفيه المحجور عليه.

707

207

\_ 440 -

إمامهم . ذكر بعض فتاوى الإمام وأتباعه التي عملوا فيها بالمصلحة

فى مقابلة النصوص . مناقشة فتوى يحيي بن يحيي وهل يصح جعلها:

رَفَحُ عِن (لارَّ مِنْ) (لانجَوَّي (سُکتر (لانِرُزُ (لانوورک www.moswarat.com

## مراجع الرسالة

	1	
الطبعة	المؤلف	الكتاب
	كتب التفسير	
الأولى بالاميرية	لابن جرير الطــــبرى المتوق	جامع البيان فى تفسـير 
	سنة ٢٩٠	القرآن
البهية المصرية	لابی بکر الرازی الجمساس	الجامع لأحكام القرآن
;	المتونى سنة . ٣٧٠ ﻫ	
الاولى بالسعادة	الابن العربى المبالكي المتبوق	الجامع لاحكام الفرآن
	سنة ٤٤٧ ه	
الاولى بالمصرية	لابى السمود العادى المتوفى	إرشاد العقل السليم
	ستة ١٨٧ ه	
الاولى بالاميرية	لاسماعيلحق المتوفىسنة١٩٣٧ه	دوح البيان
الاولى بالمنيرية	للألوسي المنوفي سنة .١٢٧ ﻫ	روح المعـانى
الاولى بالمنار	لرشيد رضا المتوفى سنة ١٣٥٥ ﻫ	تفسير آلمنار
	كتب الحديث	
الاولى بالاميرية	لابي عبد الله محمدَ بن اسماعيسل	صحيح البخارى
	البخارى المتوفى سنة ٢٥٦ ه	
دارالطباعة العامرة	لمسلم بن الحجاج القشيرى المتوفى	حجيح مسلم
بزكيا	سنة ٢٦١ ﻫ	
مصطنى محمد	لابی داود المتوفی سنة ۲۷۵ م	السان
الاولى بحيدر أباد	اللبيهق المتوفى سنة ٨٥٪ ه	السنن الكبرى
		_
, , {	الشيخ علاء الدين على المتق	كنز العال في ســــنن
Ì	ابن حسام الدين الهندي	الاقوال والانعال
•	_ 444_	

الطبعـة	المؤلف	الكتاب
طبع الحد	لمحمد أثرف بن أمير بن على	عون المعبود شرح سنن
	حيدر الصديقي	أبي داود
دار الطباعة العامرة	لمحمود بن أحمــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	عمدة القــــارى شرح
بتركيا	بدرالدين العيبى الحننى المتوفى	صحيح البخارى
	سنة ٨٥٥ ﻫ	
الاولى بالخيرية	لابن حجر العسمقلانى المتوفى	فتح البارى شرح صحيح
	سنة ۲۰۸ ه	البخارى
اليمنيسة بمصر	لاحمد بنعمد الخطيب العسقلانى	إرشاد السارى
الاوى بدارا لمأمون	لجمال الدين عبد الله بن يوسف	قصب الراية
	الزيلمي المتوفى سنة ٧٦٧ م	5 45 6 of
الاولى بمطبعـــة	المجد الدين عبد السلام بن تيمة	المنتق من أخبارالمصطنى
المامد	الحراق	u Su
الحلبى وأولاده	الشوكانى المتوفى سنة ه١٧٥ هـ	نيل الاوطار
	كتب أصول الفقه	
البابى الحلبى وأولاده	للامام الشافعي المتوفى سنة ، ٢ ٧	الرسالة
مخطوط بدارالكتب	لابى بكر الرازى الحنني المتوفى	أصول الجصاص
برقم ۲۹	ayy. i	
مخطوط بدار الكتب	لإمام الحرمين الجويني المتوف	البرحان
برقم ۷۱٤	سنة ۷۷۸ ه	
الاولى بالاميرية	للغزالىالشافعىالمتوفىسنة ه . ٥ هـ	المستصني
طيع الهند	لابنرجب الحنبلي المتوفىسنة ١٩٥٥	شرح أصول الشافىي
طبع ترکیا	لفخر الإسلام البزدوي المتوفى	أصول البزدوى
	~ £ A \$ ~	
_ 444 _		

- 11	1	1
الطبعة	المؤلف .	الكتاب
طبع تركيا	لعبد العزيز البخارى المتوفى	كشف الأسرار شرحه
	٠٠٠ ١٠٠ ه	
مطبعة صبيح	لسيفالله الآمدىالشافعيالمتوفى	الإحكام
	منة ١٣١ ه	
مخطوط بمكتبة	لعلاء الدين الحنني	ميزان الأصول
رواق الاتراك		_
الاولى بالاميرية	لحافظ الدين النـــــــــــــــــــــــــــــــــــ	كشف الاسرار شرح
	سنة ١٧٠ م	المنساد
الاولى بمطبعة الحلبي	لابزنجيم المصرى المتوفى سنة ٩٦٩هـ	لهتح الغفار شرح المنار
, , (	للكمال بنالهام المتوفى سنة ٨٦١	التحرير
الاولى بالاميرية	لابن أميرحاج المتوفى سنة ٨٧٩ه	التقرير والتحبـير شرح
}		التحرير
الاولى بمطبعة صبيح	لمحمدبن أميرالمعروف بأمير بادشاه	التيسير شرح التحرير
الطبعة الاولى	لابن الحاجب المالكي المتوفى	محتصر المنهى
بالاميرية	سنة ٦٤٩ ه	
, ,	لعضد الدين بن عبد الرحمن بن	<b>الش</b> رح العضدى
,	أجمد الايجىالمتوفىسة ٢٥٧٩	
, ,	لسعمد الدين التفتازانى المتوفى	الحواشي السعدية
	سنة ۷۹۸ ه	
الأولى بالحنيرية بمصر	لصدرالشريمة المتوفى سنة ٧٤٧ ﻫـ	النوضيح شرح التنقيح
	ļ	حواشي السعدي والفناري
• • • •		ومثلاخسرو والجرجانى
دار الطباعة العامرة	للولى خسرو المتوفى سنة ٨٨٥هـ	المرآة شرح المرقاة
بتركيا	للازميرى	<b>حاشية</b> على المرآه
· •	. 444	

• <u> </u>		
طبع تركيا	لمحمد بن حمزة الفنارى المنوفى	فصول البدائع
	٣ ٢٤٧ ه	
الاولى بالاميرية	لمحب الدين بن عبد الشكور	مسلم الثبوت
, ,	لعبد العلى محمد بن نظام الدين	فوانح الرحموت شرحه
\$	الانصارى	
المطبعة السلفية	لعبد الله عمر البيضاوى المتوفى	نهاج الاضول
·	سنة ٥٨٥ ه	
<b>)</b> 1	لجمال الدين عبد الرحيم الاسنوى	نهاية السول شرحه
	المتوفى سنة ٧٧٧ م	
<b>)</b>	الشيخ محمد بخيت المطيعي	سلم الوصول شرح نهاية
-		السول
السعادة بمصر	لمحمد بن الحسن البدحشي	مناهـج العقول شرح
<b>J</b> . •		منهاج الاصول
مصطني محمد	لابى إسحاق الشاطبي المتوفى	الموافقات في أصبول
	سنة ٧٩٠ ه	الشريعة
	لتاج الدين عبد الوهاب بن على	جمع الجوامع
	السبكي المتوفى سنة ٧٧١ ﻫ	
الاولى بالمطبعة	لمحمد بن أحمسد المحالي المصرى	شرح جمع الجوامع
العلمية بمصر	المتوفى سنة ٨٦٤ ﻫـ	i.
<b>1</b> 2	للشيخ حسن العطمار المتوفى	حاشية عليه
	سنة ١٧٥٠ ه	
<b>.</b>	للشيخ عبد الرحمن الشرييني	تقرير على حواشيه
	_	

المؤلف

الطبعة

الكتاب

الطبعـة	المؤلف	الكتاب
الاميرية بمصر	لابن قاسم العبادي	الآبات البينات
دارالكتبالعربية	البناني '	حاشية علىجامع الجوامع
طبـــع دمشق	للقرافي المالكي المتوفيسنة ١٨٤ه	محتصر التنقيح
المكتبة الهاشمية	لإمام الحرمين الجوينى المتوفى	<b>الو</b> رقات
	سنة ۲۷۶ ه	_
, ,	لصفي الدين البغدادي الحنبلي	قواعد الاصول
	المتوفى سنة ٢٣٥ ﻫ	
الاولى بالمنيرية	لابن حــزم الظاهــرى المتوفى	الإحكام فأصول الاحكام
	سنة ٥٦ع ه	
طبع العجم	الطباطبائى من الشيعة الإمامية	مفاتيح الأصول
	المتوفى سنة ١٢٢٩ ﻫ	
يحمد صبيح بمصر	للشوكانى المتوفى سنة ه١٣٧ ﻫ	إرشاد الفحول
المندية	للشبيخ عيسى منون	نبراسالعقول فىالقياس
	كتب القواعد	
الاولى بالادبيـة	لابىزىد الدبوسىالمتوفىسنة .٣٠	تأسيس النظر
. , ••	لابى الحسن الكرخى المتوفى	الاصول التي عليها مدار
'	سنة ، ۲۶ ه	فروع الحنفية
دار الطباعة العامرة	الابن نجيم المصرى الحنني المثوفي	الاشباه والنظائر
بتركيا	سنة ٩٩٩ م	
<b>)</b>	الحبيدي	غز عيون البصائر شرح
		الاشباء والنظائر
مصطنى محمد	لعز الدين بن عبد السلام المتوفى	قواعد الاحكام
<u>-</u> -	سنة ، ۲۹ م	
(۲۲)	- ٤ • ١ -	

<del></del>		
الطبعة	المؤلف	الكتاب
الاولى بدار إحياء	لشهاب الدين القرافي المتوفي	الفروق
الكتبالعربية بمصر	سنة ١٨٤ ه	
مصطنى محمد	للسيوطى المتوفى سنة ٩٩١ ﻫ	الاشباه والنظائر
	كتب الفقه	
	الفقه المقارن	
طبع الهند	لمحمد بن الحسن الشيبانى المتوفى	الآثار
	سنة ١٨٩ ه	
طبع الهند	رواية محمد بن الحسن	الموط_أ
, ,	لعيد الحي اللكنوى	التعليق الممجد
الاولى بمصر	للامام أبي يوسف التــــوفي	الرد على سير الأوزاعي
	سنة ۱۸۳ ۵	
طبع الهند	للطحاوىالحنني المتوفيسنة ٣٢١ﻫ	شرح معانی الآثار
الأولى بالمنيرية	لابن حــزم الظاهــرى المتوفى	المحلى شرح المجلى
	سنة 807 هـ	
طبع الحلبي	لابن رشـد الحفيد المتـــوفي	بداية الجتهد
	سنة ٥٩٥ هـ	_
الثانية بمطبعة المنار	لابن قدامة الحنبـلى المتـــوفى	المغشى
	سنة ،۲۲ ه	
	فقه الحنفية	
الاولى بالاميرية	لابي يوسف المترفيسنة ١٨٣ ﻫ	الحنراج
الأولى بمصر	لمحمد بن الحسن المتوفى سنة ١٨٩٨	الجامع الكبير
الاولى بمطبعة	لعلاء الدين الكاساني المتوفي	مداثع الصناثع
الجالية	سنة ۸۷۷ ه	

الطبعة	المؤلف	الكتاب
الأولى بالاميرية	لبرهان الدين على بن أبي بكر	الهداية
i	المرغيناني المتوفى سنة ٩٣٥ ﻫ	
الاولى بالاميرية	للكال بن الهمام المتوفى سنة ٨٦٩هـ	فتح القدير
, , ,	لفخر الدين عثمان بن على الزيلمي	تبيين الحقائق شرح الكنز
	المتوفى سنة جهمهم	
الأولى بالعلبية بمصر	لابن نجيم المصرى المتـــوفي	البحرالراتق شرحالكنز
J , <u>.</u>	سنة ٩٦٩ م	
	فقه المالكية	
الاولى بالسعادة	للإمام مالك بن أنس المتوفى	الموطــــأ
, 55	سنة ۱۷۹ ه	
, ,	لابي الوليد الباجي المتـــوفي	المنتق شرحه
	سنة ٤٧٤ ه	
, ,	رواية سحنون المتوفى سنة . ٢٤ هـ	المدونة
, ,	لابی الولید محمد بن أحمد بن رشد	المقدمات
	المتوفى سنة .٧٤ ه	
, ,	لابن أبى زيد القيرواني المتوفى	الرسالة
	سنة ٣٨٧ ٨	_
, ,	لابن مهنا النفراوى المتــــوفي	الفواكه الدوانى شرحها
	سنة ١١٧٥ ﻫ	
الازهرية	للشيخ محمد عرفة الدسوقى	حاشية علىالشرح المكبير
	فقه الشافعية	
الاولى بالاميرية	للإمام الشافعي	الأم
الحلبي بمصر	الشيخ محمد الشربيني الخطيب	مغنى المحتاج
• • •	w	

الطبعة	الكتاب	الكتاب
	فقه الحنابلة	
الاولى بالعامرية	الشيخ منصور بن إدريس الحنبلي	كشاف القناع على منن
الشرفية	المتوفى سنة ١٠٥١ ﻫ	الإقناع
كردستان العلمية	لتقى الدين أ-مــد بن عبد الحليم	الفتاوى الكبرى
بمصر	ابن عبد السلام بن تيمة المتوفى	
	سنة ۲۲۸ ه	, .
	كتب العقائد والفرق	
الاولى بالاميرية	لابن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ ﻫ	المسايرة
, , ,	للكمال بن أبي شريف المنسوفي	المسامرة شرحها
	سنة ۲۰ و ه	
الاولى بالحسينية	لفخر الدين الرازى المتـــوفي	محصل أفسكار المتقدمين
المصرية	سنة ۲۰۷ ۵	والمتأخرين
الاولى بالسعادة	لعضد الدين عبد الرحمن الآيجي	المواقف
	المتوفى سنة ٢٥٧ ﻫ	
, ,	للسيد الشريف الجرجانىالمتوفى	شرح المواقف
	سنة ۸۱٦ ه	
	لعبد الحكيم والمولى حسنحيلبي	حاشيتان عليه
الاولى بالخبرية	• •	العقائد العضدية
, ,	للجلال الدوانى	شرح العقائد
	· • •	حاشيتان علىشرح العقائد
, ,	للبيضاوى المتوفى سنة ٩٨٥ م	الطوالع
, ,	لشمس الدين بن محمود الاصفهابي	مطالع الانظار شرحها
	المتوفى ٢٤٩ م	

الطبغة	المؤلف	الكتاب
الآداب والمؤيد	لابي عبد الله محمد بن المرتضى	إيثار الحق على الخلق
يمصر	الىمانى المتوفى سنة ٨١٦ ﻫ	
الأولى بالمنــار	الشيخ صالح بن مهدى المقبــلى	العلم الشامخ
	المتوفى سنة ١١١٨ م	
الاولى بالاميرية	لابن تيمة المتوفى سنة ٧٧٨ هـ	منهاج السنة النبوية
الاولى بمطبعــة	لابى المظفر الاسفرايني المنوفي	التبصير في الدين
الانوار بمصر	سنة ٤٧١ ه	
ا الخامسة بالمنار	للشيخ محمد عبـده الم:ـــ وفي	رسالة النوحيد
•	سنة ۱۳۲۴ هـ	
	كتب التاريخ والتراجم	
طبع ليدن	لابن سعد الواقدى	الطبقات الكبرى
طبع بمدينة رومية	المسكندى	كتاب القضاة الذينولوا
		قضاء مصر
طبع بلاد المغرب	لمحمد بن الحسن الحجوى الثعالي	الفكر السامي في تاريخ
		الفقه الإسلامي
الاولى بالسعادة	للخطيب البغدادى الشافعي	تاریخ بغداد
	المتوفى سنة ٣٣٤ ه	
, ,	لمحمد عبد الحي المكنوى الهندي	الفوائد الهيــة فى تراجم الحنفية
الاولى بالحسنيية	لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب	طبقات الشافعية الكبرى
المصرية	ابن تقي الدين السبكي	
	لابی نصر اسماعیــل بن حمــاد	الصحاح
	الجوهرى المتوفى سنة ٢٩٤ ﻫ	

الطبعة	المؤلف	الكتاب
دار الكتب	لجار الله الزمخشرى المتسوق	أساس البلاغة
المصرية	سنة ۸۳۸ ه	
	للفيروزبادى الشافعي المتسوفي	القاموس المحيط
	سنة ۸۱۷ م	1 11 100
الأميرية	لمحمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازى	مختار الصحاح
طبع بيروت	للبستاني	محيط المحيط
الحميدية بمصر	للسيد الشريف الجرجانى	التعريفات
	فنون متنوعة	
المنيرية	لابي عمر بن يوسف بن عبد البر	جامع بيان العلم وفضله
	المتوفى سنة ٣٠٤ ه	
دار الكتب	لابى إسحاق الشاطبي المتسوق	الاعتصام
المصرية	سنة . ۷۹ ه	
فرج الله الكردى	لابن القيم المتوفى سنة ٥٥٧ ه	إعلام الموقدين
الادابوالمؤيدبمصر	3 3 3	الطرق الحكية
الاولى بالمنيرية	لأحمد بن عبد الرحيم الدهلوى	حجة الله البالغة
	الشافعي المتوفى سنة ١١٨٠ ﻫ	
الأميرية	لمنلاكاتب جلى	كشف الظنون
الثانيـــة بشركة	الرفاعــة بك رافــع الطبطاوى	مناهج الآلباب المصرية في
الرغائب بمصر	المتوفى سنة . ٩٢٩	مباهج الآداب العصرية
	7 1.11 - 31.41	•

## المجلات العلمية

الأزهر ، المنار ، المحاماة الشرعية ، الإسلام



## www.moswarat.com

